معهد الإنماء العربي

المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين

لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي
سعيد بن محمد بن سعيد

تحقيق وتقديم
د. معن زيادة   د. رضوان السيد

الدراسات الإنسانية
الفكر العربي

الدراسات الانسانية
الفكر العربي

المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين

لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي
سعيد بن محمد بن سعيد

تحقيق وتقديم
د. معن زيادة   د. رضوان السيد

معهد الانماء العربي



المركز الرئيسي : ص.ب : ٨٠٠٤ طرابلس
الجماهيرية العربيّة الليبيّة الشعبيّة الاشتراكيّة

فرع لبنان : ص.ب : ١٤/٥٣٠٠ - بيروت

الطبعة الاولى – ١٩٧٩

تمهيد

بعدما يزيد على القرن من الزمان في مجال الدراسات الكلامية الإسلامية، ما تزال مسائل كثيرة في حاجةٍ إلى تحقيق وتمحيص. فنشأة المذهب الأشعري وتطوراته الأولى حتى ظهور الباقلّاني والجويني ما تزال غامضة رغم كثرة ما كُتب عنها؛ ويرجع ذلك إلى ضياع النصوص التي يمكن الاستناد إليها في إعادة التقويم والتركيب.

على أنّ قضية نشأة المدرسة الأشعرية تظل أمراً في الدرجة الثانية من الأهمية إذا قورنت بالقضايا الأُخرى في هذا المجال، والتي لا نكاد نعرف عنها شيئاً حتى الآن، ويغلب على الظن أن تبقى كذلك في المستقبل. القضية الأولى تتصل ببدايات التفكير الكلامي عند العرب. إنّ الفصول التي يعقدها الأشعري في «مقالات الإسلاميين» لعرض موجزاتٍ عن آراء مختلف المتكلمين في جميع القضايا تعرفنا بأسماء كثيرة ظهرت في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل الثاني، ونحن لا نكاد نعرفها أو نعرف عنها شيئاً إلاّ ما يردُ في شذرات الأشعري. وقد قام الأستاذ ج. ڤان اس، الأستاذ بجامعة توبنجن بألمانيا الاتحادية بدراسات معمَّقةٍ في هذا المجال في السنوات الأخيرة؛ لكنّ قلة الوثائق المتوافرة حالت دون الوصول إلى نتائج أكثر وضوحاً وتقدماً على طريق إعادة كتابة تاريخ الفكر الكلامي الإسلامي.

هده القضية - قضية البدايات تزداد أهميةً إذا وُضعت فى سياق التطور العام لعلم الكلام؛ وبالنظر إلى الاتجاهات الاعترالية. إننا نُواجهُ بواصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد بوصفهما المؤسِّسْين لمدرسة البصرة الاعتزالية. لكننا نحسّ للوهلة الأولى أنهما نهايةٌ تطور طويل نجهل أكثر تفاصيله. لقد كتب واصل كما كَتب عمرو؛ بيد أنّ كل ما كتباه، وما كتبه أعلام المدرسة من بعد كأبي الهُذيل العلاّف والنظام ضاع وطوته الأحقاب وجهود الناقمين على الاعتزال ورجاله. حتى فيما يتصل بالجاحظ؛ وهو علَمٌ كبير من أعلام مدرسة الاعتزال البصرية؛ فإنّ ما وصلنا من آثاره أعمالُهُ الأدبية لا الكلامية. وحتى وقتٍ قريب كان الباحثون في الاعتزال يرجعون إلى مؤلفات الأشاعرة - الخصوم الفكريين للمعتزلة - لعرض معالم مذاهب أهل الاعتزال؛ وواضحٌ ما في هذه الطريقة من مخاطر منهجية ومضمونية. ثم كانت رحلةُ البعثة المصرية إلى اليمن في أواخر الأربعينيات. وكانت اكتشافاتُها لمؤلفات القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وآخرين من أعلام المدرسة البصرية المتأخرين. ويعود هذا إلى أنّ الاعتزال الذي أخرجته الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية من بغداد إلى شرقي العالم الإسلامي؛ عادت التيارات الفكريةُ هناك فألجأته إلى اليمن حيث احتضنته الزيدية واحتضنت بعض كتبه. وكتابنا « **المسائل في الخلاف** » الذي ننشره اليوم زيديُّ الناسخ والناشر.

كتب القاضي عبد الجبار على أي حال تعرض تطورات متأخرة نشأت في القرن الرابع الهجري؛ وهكذا تبقى ظروف النشأة وموقعها الفكري غامضة كالسابق تقريباً. الكتب المعتزلة المتأخرة هذه تُعيننا، على كل حال، عن الرجوع إلى مؤلفات الأشاعرة هذا فيما عدا « مقالات الاسلاميين » للأشعري الذي ما يزال ضرورياً لكل دراسة.

أما نصُّ النيسابوري الذي ننشره هنا فهو مُعاصرٌ لنصوص القاضي عبد الجبار إذ كان النيسابوري تلميذا له وكتب في حياة شيخه وبعد مماته بقليل. وتتركز أهميتُهُ في أنه يعرض آخر تطورات الفلسفة المعتزلية قبل أن تتراجع وتنطوي في نطاق التشيع. كما أنه يوضح المنطق الداخلي الذي كان يحكم مواقف المعتزلة على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم الفكرية. ويثبّت بما لا يدعُ مجالاً للشك قضية المدرسة وأهميتها في نطاق

الفكر الاعتزالي. وبالإضافة إلى هذا كله فهو يعرّفنا بمفكر معتزليّ كبير هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (- ٣١٧ أو ٣١٩ هـ) الذي ما تزال معرفتُنا بفلسفته ضئيلة نسبياً. إنّ الاقتباسات الكثيرة التي أوردها النيسابوري من كتب البلخي المختلفة - خصوصاً من كتابه « عيون المسائل » - تُعينُ في إعادة تركيب بعض كتبه، وبالتالي في إضاءة خطوط فلسفته الأساسية.

وأخيراً فإنّ كتاب النيسابوري هذا مُفيدٌ جداً في تبيُّن نهج النقاش وآدابه في أوساط المعتزلة والمتكلمين المسلمين في العصور الوسطى الإسلامية.

لقد كان هدفنا هنا إخراج نصٍّ صحيح ودقيق؛ أخليناه من التعليقات والحواشي إلاّ ما كان ضرورياً جداً، واكتفينا بعرض موجزٍ مهمَّشٍ في المقدمة. وعسى أن نكون قد وُفّقنا فيما هدفنا إليه.

المحققان

٢٤/ ٥/ ١٩٧٨.

أبو رشيد النيسابوري وكتابه

(١)

« أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري.. كان بغدادي المذهب فاختلف إلى القاضي [عبد الجبار] فدرس عليه. وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه. وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة. انتقل إلى الري وتوفي بها..[١] » « وهو جذوةٌ من نار [قاضي القضاة]. وغرفة من بحره. خليفته في حياته؛ القائم مقامه بعد وفاته. وكان قاضي القضاة يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب غيره به. وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها. ولما عاد إلى نيسابور كان قريع دهره. وفريد عصره. ولما لم يُقاومهُ أحدٌ من المُخالفين أُزعج للخروج فخرج ولزم الريَّ إلى أن توفي بها..[٢] »

« .. وسمعتُ الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحُسين يقول: كان له حلقةٌ بنيسابور قبل خروجه الى الري يجتمع إليها المتكلمون. وسمعتُ غير واحد من مشايخنا [يقول][٣] ان قاضي القضاة سُئل أن يصنف كتاباً فى فتاوى الكلام ليقرأ ويعلّق كما هو في الفقه - وكان مشغولاً بغيره من التصانيف؛ فأحال على أبي رشيد فصنّف (ديوان الأصول)، وابتدأ بالجواهر والأعراض ثم بالتوحيد والعدل فلما صار إلى جرجان قيل له: لو ابتدأت بالحلى[٤] [بالجليّ أو الجليل؟] لكان أصلح؛ فصنف نسخة أُخرى ابتدأ بالتوحيد والعدل، وأخّر الكلام في الدقيق؛ فالنسخة الأُولى هي الرازيةُ، والثانيةُ الجُرجانية[٥]. »

ليس هناك الكثير مما يمكن إضافته إلى ما ذكره هذان المصدران المعتزليان عن أبي رشيد النيسابوري. فابن حجر يُضيفُ جديداً قليلاً عندما يذكر لنا اسمه الكامل وهو: سعيد بن محمد بن الحسن بن حاتم النيسابوري؛ أبو رشيد.[٦] على أننا لا ندري إن كان اسم جده كما يُوردُهُ ابن حجر صحيحاً حقاً. وواضحٌ من الاقتباسين الطويلين اللذين ذكرناهما سابقاً أنَّ كُتّاب الطبقات المعتزلية يضعونه على رأس الطبقة المعتزلية الثانية عشرة كما يعتبرونه أهم تلامذة القاضي عبد الجبار، وخليفته في حلقته.

لا تذكر المصادر تاريخ مولده؛ بل تذكر أساتذته؛ وعلى رأسهم أبو عمروابن حمدان.[٧] وهناك في خراسان اعتنق آراء مدرسة بغداد في الاعتزال؛ التي سيطرت هناك منذ ارتفاع نجم شيخها الكبير في الشرق أبي القاسم البلخي (- ٣١٧ أو - ٣١٩ هـ). وهكذا فإنّ الإشارة إلى إقامته الأولى بنيسابور تعني غالباً أنه أصبح هناك بغدادياً. لكننا لا ندري متى ولماذا غادر نيسابور متجهاً إلى الري للدراسة على القاضي عبد الجبار؛ الذي كان شيخ المدرسة البصرية في الاعتزال آنذاك. وربما اجتذبه إلى الريّ وجود البويهيين فيها وما لقيه القاضي عبد الجبار من جاه عريضٍ عندهم لكنْ لا يبعُدُ أن تَكونَ شهرة القاضي هي التي حملته للرحيل إلى الري من أجل الدراسة عليه. ويبدو أنّ القاضي وتلامذته تأثّروا بسعة اطّلاعه وحدّة ذهنه، ووثقوا بإخلاصه للمدرسة البصرية التي اعتنقها على يد القاضي؛ فوكلوا إليه أَمْر الحلقة الدراسية في شيخوخة القاضي وبعد وفاته عام ٤١٥ هـ. وكان النيسابوري آخر أعلام المدرسة الكبار فعلاً.

والمعلوماتُ القليلة التي أتاحها لنا ابن حجر عن النيسابوري بعد وفاة شيخه؛ تُشير إلى أنه درّس في حلقته فعلاً؛ لكننا لا نعرف غير واحدٍ من تلامذته هو أبو سعد السمّان[٨]. وليس مؤكداً ما إذا كان النيسابوري قد مكث في الري طويلاً بعد وفاة شيخه. كل ما نعرفه أنه غادر المدينة إلى نيسابور من جديد. وربما لقي هو وأصحابه متاعب بعد وفاة قاضي القُضاة. على أي حال فهو لم يكن نكرة في مدينة نيسابور؛ بل كانت له حلقةٌ دراسيةٌ في شبابه قبل مجيئه إلى الري؛ كما يذكر ابن المرتضى. ولم تطل إقامته في نيسابور. صحيحٌ أنّ المصادر تؤكد أنه لم يقف في وجهه مُقاومٌ في المدينة. لكنّ مغادرتَهُ لها ربما كانت تعني أنّ أتباع مدرسة بغداد لم يسكتوا عنه، كما

أنَّ السنيين كانت قوتهم آنذاك تتصاعد في المدينة[٩]. وهكذا عاد النيسابوري من حيث أتى ليمكث في الري هذه المرة حتى وفاته. وقد ذكر M. Horten [١٠] وعبد الرحمن بدوي[١١] أنه توفي حوالي ٤٠٠ هـ ؛ لكنّ R. Martins يرجّحُ وفاته بعد الأربعمائة لأسبابٍ ذكرها[١٢].

يذكر النيسابوري في مخطوطة « المسائل في الخلاف » خمسة من كتبه هي:

- كتاب النقض على أصحاب الطبائع
- كتاب الجزء
- زيادات الشرح
- التذكرة
- مسائل الخلاف بين المعتزلة والمشبهة والمجبرة والخوارج والمرجئة.

هذا بالإضافة إلى « ديوان الأُصول » الذي يذكره الحاكم الجُشمي (- ٤٩٤ هـ) في طبقاته. وكان محمد عبد الهادي أبو ريده قد نشر منذ سنوات قطعةً كبيرةً من كتاب معتزليٍّ رجّحَ أنه لأبي رشيد النيسابوري، وأنه جزءٌ من « ديوان الأصول »[١٣]. بيد أنَّ مارتن دلَّل بما لا يدع مجالاً للشك على أنّ القطعة المنشورة تكمّل قطعةً كبيرةً أُخرى وجدها هو[١٤]؛ وتشكل القطعتان جزءاً من كتاب أبي رشيد « زيادات الشرح ».

(٢)

ننشر هنا كتاب « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » عن مخطوطة وحيدةٍ[١٥] كُتبت سنة ٦٢٧ هـ ، وذكر ناسخُها أنه نقلها عن أصلٍ كتبه زيديٌّ - ربما كان أحد تلامذة أبي رشيد عام ٤٦٣ هـ . والمخطوطةُ بحالةٍ جيدةٍ غير أَنَّ الناسخ لم يفهم بعض المواطن فأدّى ذلك إلى غموض بعض الكلمات وإهمال بعضها الآخر.

عُرفت أهميةُ الكتاب منذ مطالع هذا القرن؛ وكُتبت عنه دراستان: الأُولى قام بها A. Biram [١٦] عام ١٩٠٢ م وشملت نشر الجزء الخاصّ بالجوهر من « المسائل »

مع التقديم له وترجمة بعضه إلى الألمانية. والثانية قام بها M. Horten ونُشرت عام ١٩١٠ م؛ وهي تُحاولُ استخراج فلسفةِ لأبي رشيد من خلال « المسائل في الخلاف ».

وظاهرٌ من عنوان الكتاب أنه يُعالجُ قضايا الخلاف في قلب الاتجاه الاعتزالي العام. ومع أنّ المعتزلة انقسموا إلى مدرستين كبيرتين منذ القديم؛ منذ أيام بشر بن المعتمر (- ٢١٠ هـ) مؤسّس مدرسة بغداد؛ إلاّ انّ أبا رشيد في الحقيقة يعالج قضايا الاختلاف في « دقيق الكلام » بين شيخي المعتزلة في مطالع القرن الرابع الهجري: أبي هاشم (- ٣٢١ هـ) والكعبي (- ٣١٧ أو ٣١٩ هـ).

نشأ الاعتزالُ كما هو معروفٌ في البيئة البصرية. وظلت البصرة مركزا لحركة الاعتزال كلها رغم تعدد شيعها حتى قامت العاصمةُ بغداد وازدهرت واستقرّ بعض رجال الحركة في بغداد وعلى رأسهم بشر بن المعتمر. مع بشر بدأت الخلافات في مسائل أساسية بين اتجاهين: اتجاه البصرة القديم، واتجاه بغداد الجديد. ورغم أنّ المصادر لا تذكر الكثير عن الأسباب الأُولى للخلاف؛ فإن « تشيُّع » معتزلة بغداد يُشيرُ إلى أنّ الخلاف بدأ في نطاق « قضية الإمامة » التي كان البصريون شديدي التحفظ فيما يتصل بها. ويبدو أنّ جَوّ بغداد الشيعي الذي قوي منذ أوائل أيام المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) كان عاملاً من العوامل التي دفعت بشراً وزملاءه في بغداد إلى التحول تدريجياً عن الموقف البصري القديم للمعتزلة. وقد ثبت الاتجاه الجديد وَقوّاه وُصولُ رجاله إلى السلطة أيام المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) والواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ): إذ سيطر كُلٌّ من ثُمامة بن أشرس (- ٢٣٤ هـ) وابن أبي دؤاد (- ٢٤٠ هـ) على الكثير من أُمور الدولة، وقادا بالتعاون مع الشيعة في البلاط حملةً ضد المحدّثين أدّت إلى ما هو معروفٌ في التاريخ باسم « المحنة »[١٧].

ولم يقتصر الخلافُ بين المدرستين على النواحي السياسية بل امتدّ إلى النواحي الفلسفية للمذهب. وقد يمكنُ إرجاعُ ذلك إلى تأثُّر رجال بغداد بالجو الفلسفي؛ جو الترجمات الذي ساد فيها - طوال القرن الثالث الهجري. لكنّ الواقع غير ذلك؛ فرجال كلا المدرستين انشغلوا بالمشاكل الفلسفية بنفس الحرارة. ورجال كلا

المدرستين لم يبقوا في البصرة وبغداد بل غادروهما منذ منتصف القرن الثالث الهجري، فصار اسم كلٍّ من المدرستين علماً على الاتجاه الفكري المتميز لا على مكان وجود رجال المدرستين[١٨]. وفي زمن النيسابوري؛ فإنّ شيخه القاضي عبد الجبار شيخ مدرسة البصرة كان يقيم بالري. أما أبو القاسم الكعبي فهو بلخيٌّ كان يرد مدينة السلام بين الحين والآخر لكنه لا يقيم فيها إقامةً دائمة[١٩].

بينا عرفت المدرسةُ البصريةُ ازدهاراً دائماً تجلّى في تلك السلسلة الطويلة من كبار الرجال في القرنين الثاني والثالث الهجريين من أمثال أبي الهُذيلُ العلّاف (- ٢٣٥ هـ)، والنظام (- ٢٣١ هـ)، والجاحظ (- ٢٥٥ هـ) والجبائي (-٣٠٣ هـ)، وأبي هاشم (- ٣٢١ هـ)؛ فإنّ مدرسة بغداد لم تعرف شيخاً كبيراً حتى لمع أبو القاسم الكعبي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

آنذاك كان الاعتزالُ قد فقد مكانته السياسية؛ لكنه احتفظ بدوره الفكري الكبير، وانصرف رجاله إلى الخوض في نقاشاتٍ فلسفيةٍ متشعبةٍ تناولت مختلف الموضوعات، متجاوزة النطاق القديم لعلم الكلام تماماً. وهكذا فإنّ الاراء لم تتشعب وتتضارب في المدرستين فقط؛ بل تشعبت وتضاربت في نطاق كُلٍّ منهما. وبغض النظر عما تذكره كُتُبُ الأشاعرة عن قسوة النزاعات بين فِرَق المعتزلة المختلفة وتكفير أبناء المدرسة الواحدة بعضهم بعضاً[٢٠]؛ فإنَّ كتاب النيسابوري هذا يعكس شيئاً من ذلك. إنه لا يردُّ في كتابه على البلخي فقط خصم شيخه أبي هاشم وخصم مدرسته؛ بل يرد أيضاً على والد أبي هاشم أبي علي الجبائي (- ٣٠٣ هـ) وعلى النظام (- ٢٣١ هـ) والعلّاف (- ٢٣٥ هـ)؛ وهؤلاء جميعاً من معتزلة البصرة.

تذكر كتب الفرق الإسلامية قواسم مشتركة تجمع المعتزلة جميعاً على اختلاف مدارسهم الفكرية وفرقهم. هذه «القواسم المشتركة» تنطلق من الأُصول الخمسة القديمة التي تأسّس عليها اعتزالُ القرن الثاني الهجري. وقد كانت هذه «القواسم المشتركة» هي الميزانُ لكون الرجل معتزلياً أو غير معتزلي[٢١]. أما فيما عدا ذلك، وفي الجزئيات التي تدخُلُ تحت الكليات التي تذكرها المصادر فلا يكادُ المعتزلة - حتى ضمن نطاق المدرسة الواحدة - يتفقون على شيء. بيد أن ما يهمنا هنا هو التعرض

لقضية الخلاف بين الجبائي وابنه أبي هاشم. ثم بين أبي هاشم والكعبي لأنهما الخلافان الرئيسيان اللذان اعتبرهما النيسابوري منطلقاً في كتابه وأكد عليهما في كل أجزاء الكتاب؛ هذا وإن يكن غرضه الأول الرد على الكعبي.

يقول النيسابوري في إحدى المناسبات في كتابه « .. والله تعالى قد رفع قدْر الشيخ أبي هاشم وأعلى محلّهُ وله الحمدُ والشكر. وقد صارت كتبُهُ هي التي يُنتفعْ بها ويتخرج بقراءتها؛ فلا يحصل في جميع بلدان الإسلام إلاّ منْ يتشرف (بالانتساب) إلى تلامذة تلامذته.. »

كان ابو علي الجبائي قد توفي عام ٣٠٣ هـ؛ بيد أنّ اختلاف ابنه معه في الرأي بدأ في حياته؛ يدلُّ على ذلك أنّ الأب حاول أن يُبطل « الأحوال » التي قال بها ابنه أبو هاشم[٢٢]. ثم ظهر الخلاف اشتدّ وتميّز الابنُ بمذهب خاص به بعد وفاة والده؛ وهكذا تكوّنت فرقتان معتزلتان جديدتان: الجبائية والبهشمية؛ وقد انفردا هما عن معتزلة البصرة بمسائل. وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل[٢٣]. ويفصّل الملطي ما يذكره الشهرستاني مجملاً فيقول: « ثم خرج ابنه أبو هاشم فوضع مائةً وستين كتاباً في الجدل في أيام قلائل - شيء ما وصل إلى مثله أحدٌ قبله ولاأبوه- وخالف أباه في تسعة (كذا) وعشرين مسألة. وكان أبوه يخالف أبا الهُذيل في تسعة عشر (كذا) مسألة..[٢٤] ». ويذكر الاسفراييني أنّ أبا هاشم « كان يكفّر أباه ويتبرأ منه. ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه[٢٥]. » والسيوطي المتأخر (- ٩١١ هـ) يوافق الاسفراييني في دعواه ويذكر أنّ أتباع الجبائي كانوا يكفرون أتباع أبي هاشم وبالعكس[٢٦].

لا شكّ أنّ اخبار الاسفراييني والسيوطي لا ينبغي الأخذُ بها بحذافيرها. لكنّ هذا لا يُلغي حقيقةَ الخلاف بين الرجلين والمذهبين؛ فقد ألّفَ القاضي عبد الجبار كتاباً في « الخلاف بين الشيخين[٢٧] »، كما ألّفَ الرماني النحوي المعتزلي المشهور في القضية نفسها[٢٨]. أهمُّ قضايا الخلاف بين الجبائية والبهشمية تتركز في مجالات المعرفة، والتوبة، والأعراض، والأحوال، واستحقاق الذم[٢٩].

مع هذا كله فإنّ الأُمورَ لا تتضح تماماً إلاّ في نطاق فهم متكاملٍ لطبيعة الفترة

التي كتب فيها أبو رشيد كتابه. لقد سبق أن أوردْنا نصاً له يذكر فيه أنَّ مذهب أبي هاشم هو المذهب المسيطر في « جميع بلدان الإسلام » في عصره، وأنّ « كتبه هي التي يُنتفعُ بها ». ويبدو أنّ هذه العبارات لم تكن مبالغات محضة من جانب النيسابوري. فالبغدادي الذي كان معاصراً له يذكر في معرض الحديث عن أبي علي الجبائي أنّ معتزلة البصرة « في زمانه كانوا على مذهبه ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم »[٣٠]. ثم يقول عند الكلام عن أتباع أبي هاشم: « وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عبّاد وزير آل بويه إليه[٣١] ». ويوضّح الشهرستاني الأمر أكثر فيقول « وكان المتأخرون من المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار وغيره نهجوا طريقة أبي هاشم[٣٢]. » لقد كان القاضي شيخ النيسابوري هو أيضاً من أتباع أبي هاشم إذن، وهو الذي درّس تلميذه أبا رشيد نهج أبي هاشم. وفي ظل تأييد الصاحب بن عبّاد (- ٣٨٥ هـ) لأبي هاشم ومذهبه بتشجيعٍ من القاضي تراجع مذهب أبي علي بل اختفى، ولم يعد هناك تنافسٌ بين البهشمية والجبائية بقدر ما كان هناك تنافسٌ بين البهشمية والإخشيدية؛ فرقة ابن الاخشيد معتزلي بغداد المعروف آنذاك. ذكر ابن المرتضى نقلاً عن القاضي عبد الجبار أنّ أبا القاسم بن سعد الاصفهاني وزير السلطان بالبصرة عقد « مجلساً عظيماً للجمع بين أصحاب ابي هاشم وبين الإخشبدية ». وكان زعيم الإخشيدية رجلٌ يُقالُ له الحبشي[٣٣]؛ بينما كان زعيم البهشمية أبا القاسم السيرافي تلميذ أبي هاشم. و « كانت الفتنة عظمت بينهم ». ويُفْهَمُ من نصّ القاضي أن قضية « الحركة والسكون » التي شغلت حيزاً أكبر في كتاب أبي رشيد هنا كانت القضية التي تشغل الأذهان آنذاك، وكانت محلّ النزاع بين البهشمية والإخشيدية[٣٤].

على أي حال فإنّ الإخشيديةَ أيضاً ما لبثت أن تراجعت. وعندما كتب فخر الدين الرازي (- ٦٠٦ هـ) كتابه المعروف « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » لم يكن قد بقي من فرَق المعتزلة كلها غير فرقتين: أصحاب أبي هاشم وأصحاب محمد بن علي أبي الحسين البصري[٣٥]؛ صاحب « المعتمد في أُصول الفقه »[٣٦]. والمُلاحَظُ أنّ النيسابوري يقسو على أصحاب الإخشيد في كتابه بينما يظلُّ هادئاً في عَرْض آراء أبي الحُسين البصري. وربما يرجع ذلك إلى أنه ألّف كتابه في فترةٍ اشتدَّ فيها النزاعُ بين الجماعتين؛ هذا بالإضافة إلى أنّ الإخشيد كان له « تعصُّبٌ على أبي هاشم وأصحابه

حتى أنه حضر مجلس أبي الحسن الكرخي [تلميذ أبي هاشم] ينفّر أصحابه الذين يعمرون مجلسه ويوهمُ أنه خالف أبا علي وسائر الشيوخ في مسائل عَظُمَ خلافُهُ فيها[٣٧] ».

على أنّ هناك بُعْداً آخر للموضوع يُعينُ على فهم أسباب الخلاف بين الينسابوري وأصحاب أبي القاسم البلخي (-٣١٧ أو - ٣١٩ هـ). فقد بدأت النزعات الشيعيةُ مع أبي علي الجبائي (- ٣٠٣ هـ) تقوى في أوساط معتزلة البصرة[٣٨] ووصل الأمْرُ إلى تحالُفٍ رسميٍّ بينهما يشبه تحالُفَهم أيام المأمون إبّان الفتنة. وقد اعتنق الشيعةُ العقائد المعتزلية وتبنى أكثر المعتزلة نظريتهم في الإمامة. وفي ظل الصاحب بن عباد (- ٣٨٥ هـ) الذي كان شيعياً معتزلياً توثّق هذا التحالُفُ واشتدّ بحيث أمكن للمقريزي (- ٨٤٥ هـ) بعد ذلك أن يقول إنه قلما يوجد معتزلي إلاّ وهو رافضي[٣٩]. هذا في الوقت الذي اتخذ فيه مسار التطور في مدرسة بغداد اتجاهات أخرى. أما الزيدية في اليمن فإنهم وافقوا المعتزلة البصريين في سائر أُصولهم إلاّ في مسألة الإمامة[٤٠]. واستمرت البهشميةُ في الزيدية كما هو واضح من الطبقات: العاشرة، والحادية عشرة، والثانية عشرة من طبقات المعتزلة[٤١]. وأكثر كتب المعتزلة التي وصلت إلينا - ومنها كتابنا هذا - مما احتفظ به - عن طريقة تناسُخه وتداوله الزيدية. وما يزالُ زيديةُ اليمن معتزلةً في العقيدة حتى اليوم[٤٢].

(٣)

« قال بشر بن المعتمر وَمَنْ قال بقوله: كان عليٌّ أفضل الناس بعد النبي (ص). وكان أبو بكر يليه في الفضل إلاّ أنّ قُريشاً كانت أَمْيَلَ إلى أبي بكر منها إلى علي لأنّ علياً كان قد وتر منها وقتلها في غزوات النبي (ص) فكره أصحابُ محمد أن يولّوا علياً فتختلف الكلمة؛ فولوا أبا بكر وكان دونه في الفضل غير أنّ تخلُّفَهُ عنه لم يكن يقعُدُ به عن أن يكونَ مضطلعاً بالإمامة..[٤٣] »

« .. وتولى بشر بن المعتمر وأصحابه عثمان في الست السنين الأُوَل من خلافته

(....) وتبرأوا منه فيما بعد ذلك للأحداث التي كانت منه. ونبرؤوا من طلحة والزبير. وشهدوا عليهما بالفسق أوالضلال..[44] »

ومعروف أنّ بشر بن المعتمر هو مؤسّسُ مدرسة بغداد المعتزلية. ورأيه هذا في الصحابة والإمامة الذي يُوردُهُ الناشىء (- ٢٩٢ هـ) يرجّحْ ناشر الكتاب أن يكون مأخوذاً بنصه من كتاب بشر في « الإمامة »[45]. ويتضح من مقارنة هذا الرأي الذي يشبه الاتّجاه الزيديّ بآراء شيوخ مدرسة البصرة الأوائل في الصحابة والإمامة مدى ما أُدخله شيخ المدرسة البغدادية على المذهب من تعديل. فأبو الهذيل العلاّف وإبراهيم النظام يريان أنّ أبا بكر كان أفضل الناس بعد النبي (ص). وقد دلّلوا على ذلك بتقديم أصحاب النبي له في الإمامة على سائر الناس[46]...« وقالوا مثل ذلك في عمر أنه أفضلُ الناس بعد أبي بكر، وأنّ عثمان أفضل الناس بعد عمر في الوقت الذي ولي إلى ست سنين من خلافته[47] ».

كانت « الصورةُ التاريخيةُ » للأُمة وإمامها هي الخلاف الرئيسي الأول بين أتباع المدرستين. وقد أدّى ذلك إلى نتائج بعيدة الأثر على المعتزلة جميعا؛ إذ إن موقف معتزلة بغداد هذا هو الذي قربهم من المأمون والشيعة. وجعل من الممكن دخولهم في إدارة الدولة. والمشاركة في « محنة » المحدّثين وأهل الأثر[48].

ومن هذا المنطلق يمكنُ فهمُ قضية « خلْق القرآن » التي كانت السبب المباشر لاضطهاد المخالفين. إنها قضيةٌ تتصل بصفة « كلام الله ». ولا يعني هذا أنّ معتزلة البصرة لم يقولوا بخلق القرآن؛ بل يعني أنّ معتزلة بغداد هم الذين تفلسفوا فوصلوا عبر فذلكة معيّنة وفهم معيّن لصفة « الكلام » إلى هذا القول الذي صار مركزيا في مدرستهم؛ ثم تبنّاهُ البصريون فيما بعد. ومقتضى هذا كله أنّ أصول المعتزلة الخمسة لم تنشأ دفعة واحدة بل جاء القولُ في المنزلة بين المنزلتين في مطلعها ثم تتالى ظهورُ الأصول الأُخرى تبعاً للظروف وضرورات المنطق الداخلي للمذهب[49].

وقد دفع هذا بعض الباحثين إلى مُحاولة استخراج طابع عامّ لكُلّ من المدرستين؛ فذهبوا إلى أنّ اعتزال البصرة كان نظريا. بينما هو في بغداد عملي متأثر بالدولة قريبٌ من السلطان. ويرى هؤلاء أنّ تأثر الاعتزال بالفلسفة اليونانية كان

أظهر في مدرسة بغداد منه في مدرسة البصرة لقوة حركة الترجمة في بغداد، ولأنَّ بلاط الخلافة كان ملتقى رؤساء المسلمين ورؤساء المفكرين من أهل الديانات الأُخرى. وقد أخذ البغداديون كثيراً من المسائل التي عرض لها البصريون فوسَّعوا مدى بحثها واستفادوا مما نُشر من آراء الفلاسفة فيها كمسألة تحديد الشيء، ومسألة الجوهر والعرَض[٥٠].

هذه الدعوى هي موضع نظر؛ إذ إنّ كتب المعتزلة الأوائل؛ بصريين وبغداديين ضاعت؛ بحيث لا يمكن التحقُّقُ من سبق معتزلة بغداد إلى التفلسف كما زعم أصحابُ الرأي السالف الذكر. لكن الذي ينبغي تأكيدُهُ هنا هو أنّ أبا الهُذَيل العلاّف - وهو بصريٌّ - هو أولُ مَنْ استعمل مصطلحات الفلاسفة ومفاهيمهم في منظومته الكلامية على ما تفيدُهُ المصادر المُتاحةُ حتى الآن[٥١]. وفي هذه القضايا؛ قضايا الفلسفة الطبيعية التي يُسميها المعتزلةُ «دقيق الكلام» تعاظَمَ الخلاف بين المدرستين خصوصاً عند نهوض مدرسة بغداد فكرياً للمرة الثانية على يد أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (-٣١٧ أو ٣١٩ هـ). والملطي (-٣٧٧ هـ) يؤكّد أنّ المعتزلة «اختلفوا في الفروع[٥٢]»؛ لكنَّ أتباع المدرستين في أيامه كانوا على الرغم من ذلك «يكفّر بعضهم بعضاً في بعض ذلك.[٥٣]». وما يذكره الملطيُّ المُعاصر لأبي هاشم والبلخي يذكره البغدادي (- ٤٢١ هـ) الذي جاء بعدهما بقليل[٥٤].

ولا شكّ أنّ الخلافَ الذي يتعرض له هذان الأشعريان ليس الخلاف القديم بين المدرستين فقط؛ بل هو الخلاف الذي عاصراه أيضاً؛ خصوصاً أنَّ الملطي يذكر في معرض حديثه أبا هاشم الذي كان مُعاصرا له تقريباً.

(٤)

كتابُ أبي رشيد النيسابوري «**المسائل في الخلاف...**» يمثّلُ الموقف الذي بلغه النقاش بين أعلام المعتزلة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري؛ فالمواقفُ القديمةُ تبدّلت؛ وصار معتزلةُ البصرة منذ أيام الجبائي أكثر تشيُّعاً من البغداديين؛ وإن ظلت آراؤهم السياسية مختلفة في التفاصيل؛ لذا فإنه إذا كانت القضية السياسية قد لعبت دوراً في النزاع بين ممثّلي المدرستين: الكعبي وأبي هاشم؛ فإنَّ هذا الدور كان

ثانوياً؛ فمنذ البدء يحدّد أبو رشيد غرضه من كتابه كله: « سألتم... أنْ أُمْلي المسائل التي يقعُ فيها الخلافُ بين شيخنا أبي هاشم، وبين البغداديين، وأن أتقصَّى في إيراد الأدلّة على مَنْ خالفه، وأنقُضَ الشُّبَهَ التي يتعلقون بها.. ». أما البصريون فقد حُصروا هنا بأبي هاشم؛ وقد أوضحنا فيما سبق أنهم كانوا جمهورَ المعتزلة أيام النيسابوري. وقد نصر النيسابوري آراء بصريين آخرين كالقاضي عبد الجبار؛ لكنّ أكثر الكتاب مشحونٌ بأقوال أبي هاشم والردود على خصومه ومنهم أبوه. ومع أنّ النيسابوري عَمّمَ فذكر « البغداديين » إلاّ أنه في الحقيقة اقتصر تقريباً على أبي القاسم البلخي، ولم يذكر من البغداديين إلاّ قلةً قليلة. ثم حدّد منذ البدء إطار دراسته للخلاف بين الشيخين الكبيرين فبدأ بالكلام « في الجواهر » إشارة إلى انه سينتقل بعد ذلك إلى الأعراض فيفعل الشيء نفسه.

أما فيما يتصل بالكعبي فقد اعتمد في الغالب على كتابه « عيون المسائل » في عرض آرائه. وعمد في أحيان قليلة إلى الاستفادة من كتبٍ أُخرى له هي « المسائل الواردة في العجز »، و« إصلاح غلط ابن الراوندي »، و« الجَدَل » [٥٥]. وقد أَورد من الـ « عيون » اقتباساتٍ طويلة في حوالي الأربعين موطناً؛ وهو أَمْرٌ يعين على إعادة بناء كتاب « عيون المسائل » المهم.

أما شيخه أبو هاشم فلم يذكر من كتبه غير ثلاثة، هي « العسكريات »، و« الجامع الكبير »، و« الجامع الصغير ». وهو يذكر آراءه في أكثر الأحيان دونما إيرادٍ للمصدر.

وطريقتهُ أن يعمد إلى ذكر رأي البلخي في القضية ثم يردُّ عليه برأيٍ لأبي هاشم أوله؛ ويمتدُّ به الحديثُ فيتناول أشخاصاً آخرين ومذاهب أُخرى. وهو يُظهرُ احتراماً ملحوظاً للكعبي ويسميه « شيخنا »؛ لكنه يقسو على أتباعه وأنصاره في ردوده عليهم.

(٥)

دراسةُ النيسابوري هي إذن دراسةٌ لنهاية تطور الفلسفة الطبيعية المعتزلية في مدرستيها البصرية والبغدادية؛ ممثّلتين بزعيميهما أبي هاشم شيخه، والكعبي الذي يسميه هو تقديراً وتجلّة « شيخنا ».

تتركز فلسفة الطبيعة عند المعتزلة والأشاعرة حول مصطلحي « الجوهر » و« العرض ». وقد أدخلهما أبو الهذيل العلاّف (- ٢٣١ هـ) إلى نطاق المدرسة المعتزلية لكنه لم يخترعهما. وعنده لا نجد أدلة نظريةً فلسفيةً بالمعنى الصحيح (في المسألة). فأبو الهُذيل أحياناً كأنما يعتبر القول بالجزء الذي لا يتجزأ فرعاً للقول بالقدرة الإلهية. فإذا كان الله قادراً على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط؛ أعني حتى ينتهي إلى جزء لا ينقسم. وهو أحياناً يُريدُ - تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام - إثبات أن المخلوقات حادثةٌ متناهيةٌ، وأنّ لها - خلافاً للخالق - كُلاً وجميعاً وغاية ونهاية بحسب اصطلاح أبي الهُذيل نفسه..(٥٦) . هذا الفهم للجوهر الفرد ثم لقضايا الجوهر والعرض هو تطوّرٌ لأفكار يونانية - هيللينية - هندية. (٥٧) وكان لا بد من انقضاء وقتٍ طويل حتى يتبين المتكلمون النتائج الخطيرة التي تترتب على هذا المذهب من الناحية العقيدية.

يبدأ أبو رشيد بالقضية الأولى من قضايا الخلاف في الجوهر بين البلخي وأبي هاشم؛ فيذكر أنّ البصريين يقولون إنّ الجواهر كلها جنس واحد؛ يعني انها متماثلة؛ بينما يذهب أبو القاسم البلخي إلى أنها يجوز أن تكون متماثلةً كما يجوزُ أن تكون مختلفة. ويقوده ذلك إلى التعرض لقضية الإدراك؛ إذ إنها هي الفيصلُ فيما يتصل بموضوع التماثل أو الاختلاف هنا. وهو يبدأُ كعادته بإيراد أدلة أبي القاسم لرأيه ثم يرد عليها من أقوال شيخه أو أقواله هو. خصائص الجوهر عنده أربعٌ؛ هي: « الكونُ، التميز، الوجود، وكونها كائنة في المُحاذيات التي تحصل فيها » [ق ٤ ب]. أما ما يؤثر في تماثلها فهو الصفةُ الذاتيةُ أو المقتضاةُ عن صفة الذات [ق ٦ أ]. (٥٨)

ثم ينتقل أبو رشيد إلى قضيةٍ هامةٍ شغلت أوساط المعتزلة طويلاً منذ بدأ القولُ بأنّ للمعدوم وجوداً؛ فالجوهر عنده « يكونُ جوهراً في حال عدمه » وهو رأي أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري. أما أبو القاسم فيرى أنّ المعدوم لا يصح وصفه بأنه جوهرٌ أو عَرَض (٥٩) [ق ٦ ب - ٧ أ]. بعد هذا يُحاول أبو رشيد في استطرادٍ طويلٍ جدّاً أن يُثبت أنّ للمعدوم « ذاتية » ويمكن تسميتُهُ جوهراً؛ ودليلُهُ الرئيسي في هذا الصدد يستند إلى حقيقة كون المعدوم يجوز أن يُسمّى « معلوماً ».

ومن قضية الوجود والعدم ينتقل إلى قضية « الخلاء » من خلال مسألة هي « أنّ الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما ». وقد قال أبو القاسم البلخي إنّه ليس في العالم خلاء! بينما أوجب البصريون وعلى رأسهم أبو هاشم ذلك!. (٦٠)

وقد تفرعت عنده على هذه المسألة مسألة أُخرى تتصل بكمون النار في الخشب؛ وهو ما أثبته هو وشيخه بينما نفاه أبو القاسم [ق ١٨ أ]، وتحول الهواء إلى ماء،وتحيّز الأجزاء التي لا تتجزأ، وجواز مفارقة الجوهر لغيره من الجواهر [ق ١٩ أ - ٢٠ ب]. ثم تأتي مجموعةٌ من المسائل الصغرى تتصل بطبيعة الجوهر وتحيزه، وانفراده، وخلوه من الصفات، وبقائه لعلة؛ وينتهي ذلك في ورقة ٤١ ب. (٦١)

أما في مسألة الجزء ووضعه في موضع الاتصال من الجزأين فيورِدُ أبو رشيد قولاً مهمّاً يُعتبرُ أساساً في البحث الكلامي. يقول: « وإنما نُورِدُ هذه الدلالة لإفساد ذلك المذهب. والمذاهبُ تُبنى على الأدلة، والأدلةُ لا تُبنى على المذاهب » [ق ٤٢ ب].

وأخيراً يعرض أبو رشيد لقضيةٍ لا تُعتبرُ من « دقيق الكلام » ولا من « الجواهر » لكنه يدمجها في قسم الجواهر من كتابه؛ انها قضيةُ شكل الأرض؛ وهل هي كريةٌ أم لا؟! أما أبو علي الجبائي فيقول إنها مسطّحة بينما يميلُ أبو هاشم الى القول بكريتها دون الجزم بذلك؛ في حين يؤكّد أبو القاسم الكعبي أنها كرية. ويُحاولُ أبو رشيد أن يكون منصفاً بإيراد أدلة كل فول من هذه الأقوال ثم ينتهي إلى القول - تاركاً لنفسه شيئاً من الحرية لعدم جزم شيخه بالأمر - بأن الأرض مسطّحة! (٦٢)

يبدأ قسمُ الأعراض من « المسائل » في الخلاف « بين شيوخنا والبغداديين في سائر أبواب الأعراض » ببسطٍ لقضية الخلاف في السوادين وهل يجوز أن يكونا مختلفين؟! فبينما يوجب البصريون كونهما من جنس واحد يحيل الكعبيُّ ذلك. وتتفرع على هذه القضية مسائل فرعية كثيرة [ق ٤٧ ب - ٥١ أ] (٦٣)

بعدها يتطرق الحديث إلى قضية بقاء الأعراض انطلاقاً من جواز بقاء الألوان. وهنا يرى الكعبي أنّ اللونَ عَرَضٌ والأعراض كلها لا تبقى فلذلك الألوان لا تبقى؛ بينما ذهب البصريون إلى جواز بقاء الأعراض. (٦٤)

أما مسألة كون الحرارة « مقدورة » للعباد فتأتي بعد الانتهاء من مناقشة قضية

بقاء الألوان والأعراض [ق ٥٥ أ]؛ ويرتّب أبو رشيد عليها مسألة « خلافية » أُخرى هي جوازُ توليد اللون للون [ق ٥٦ أ] (٦٥)

ويتلو هذا كله « مسألة في الطبائع ». إنّ أبا القاسم يرى أنّ للأجسام طبائع بها تتهيأ أن يُفْعَل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته... وهكذا فإنّ كل الأجسام التي تظهر في العالم مكوّنةٌ من الطبائع الأربع [ق ٥٧ ب]. (٦٦) وينفي البصريون ذلك نفياً باتاً لتنافيه مع قدرة الله المطلقة. ولأبي هاشم كتابٌ في النقض على أصحاب الطبائع استخدمه ابو رشيد هنا في الردّ على مَنْ يثبتونها [ق ٥٧ ب - ٦٨ ب].

ويرى أبو القاسم أنّ الهواء حارٌ رطبٌ « كما يقوله الأوائل » أما البصريون وعلى رأسهم أبو هاشم فيرون أنه يابسٌ لا رطوبة فيه (٦٧).

أما فيما يتصل باللغة فإن ابتداءها على ما يراه أبو هاشم لا يكونُ إلاّ بالمُواضعة؛ بينما يقول أبو القاسم بالتوقيف في ذلك، ويُجيزُ الجبائي الأمرين. (٦٨)

ويُنكرُ أبو القاسم أن يكون الصدْقُ من جنس الكذب بينا يُصرُّ أبو هاشم على ذلك. (٦٩)

ثم يدرس مسائل فرعية ويصل إلى « الكلام في الآلام والملاذّ » [ق ٧٧ ب] فتشغله قضية « الجنس » من جديد ويذهب كما ذهب البصريون إلى أنّ الألم قد يكون من جنس اللذة؛ بينما يُحيلُ الكعبيّ ذلك (٧٠). ويحدث الشيء نفسه فيما يتصل بجواز وجود الألم في الجماد. وتتفرع على هذه المسألة مسائل عدة كجواز فعل الألم لدفع الضرر عن المكلف (٧١) وما يتعلق بذلك من قضايا الإدراك [ق ٨٠ أ]. (٧٢) كإدراك اللذات أو الآلام أو الإحساس بها. (٧٣)

يقفز أبو رشيد بعد هذا قفزة غير متوقَّعة عندما ينتقل فجأةً إلى « الأكوان » فيعقد فصلاً في « الكلام على الأكوان » [ق ٨٣ أ] يبدؤه بمسألةٍ في أنّ « الحركة من جنس السكون ». تدخل هذه القضية عند أبي هاشم وتلميذيه أبي رشيد والقاضي عبد الجبار ضمن نطاق « المعاني » التي يعتبرها هو ويعتبرانها هما تبعاً له من جنسٍ واحدٍ وإن بدت في الظاهر متضادّة. يتفرغ هذا عند أبي هاشم على نظريته في انكار الطبائع التي سبق أن تعرض لها أبو رشيد بالذكر. وفي هذه المسألة بالذات يقف أبو

علي الجبائي في الطرف المقابل موافقاً بذلك أبا القاسم في رأيه الذي يرى أنّ الحركة مُخالفةٌ للسكون ومُضادّةٌ له. وفي التدليل على رأي أبي هاشم ينفق أبو رشيد صفحات عدة حتى ورقة ٨٥ ب [٧٤]

الحركة والسكون اعتبرهما أبو هاشم من الأكوان (٧٤أ) فهل يجوز عليهما البقاء؟. يرى أبو هاشم أنّ بقاءهما جائز بينما يمنع أبو القاسم الكعبي ذلك، ويوافقه أبو علي الجبائي عند ما يرى أنّ الحركات لا يجوز عليها البقاء. [٧٥] وكما لم يعرض أبو رشيد لتعريف ما يقصده بالحركة والسكون، كذلك لم يهتم في المسألة التالية بتوضيح مفهومه للجسم بل اكتفى بإيضاح الخلاف بين أبي هاشم والكعبي في قضية حركة الجسم. إذ يرى أكثر البصريين أنّ الجسم إذا تحرك تحرك باطنه وظاهره بينما يرى البغداديون ومنهم أبو القاسم أنّ ما يتحرك من الجسم [كالحجر وغيره] إنما هو صفحتُهُ العليا فقط. [٧٦]

الجسم يتحرك فى مكان وفي لا مكان! [٧٧] فما هي ماهية أو مائية المكان؟. يرى البصريون أنّ المكان هو « ما اعتمد عليه الجسمُ الثقيلُ على وجه يُقلُّهُ، ويمنع اعتماده من تولبد الهُويّ ». بينما يرى أبو القاسم الذي بُصرُّ النيسابوري على تسميته بشيخنا حتى عندما يخالفه أنّ « المكان هو ما أحاط بغيره من جميع جوانبه ». [٧٨] ويرى النيسابوري أنّ الخلاف هنا لفظيّ؛ لكنه مع ذلك يدلّلُ لرأي أبي هاشم ويرد على « شيخه » أبي القاسم في عدة صفحات [ق ٩٢ ب - ٩٣ ب].

وفي نطاق الحديث عن الحركة والأجسام يأتي الحديث عن « علّة سكون الأرض ». وقد سبق للنيسابوري أن ناقش قضية شكلها مع الجواهر وتوصل إلى أنها مسطحة. هنا يتفق البصريون والبغداديون على أن الأرض ساكنة؛ لكنهم يختلفون في علة سكونها. أما الكعبي فيرى أنّ سكونَ الأرض يعود إلى وقوعها في نقطة المركز من الفلك « والفلك من سائر جهاتها مرتفع »؛ في حين يذهب أبو علي إلى أنّ الله يسكّنها حالاً بعد حال وهو أحد رأيين لأبي هاشم. أما رأيُهُ الآخر فيتصل بفهمه الخاص لقضية « الاعتماد ». [٧٩] وللمرة الاولى يختلف أبو رشيد مع شيخه أبي هاشم في مسألةٍ فرعيةٍ يتعرض لها تتصل بالحركة والسكون [ق ٩٩ أ - ٩٩ ب]، ثم يبدأ بعرض مسائل قصيرة فرعية تتصل بحركات الأجسام متبعاً طريقةً واحدةً تتلخص في المجيء برأي أبي القاسم الكعبي منقولاً عن كتابه « عيون المسائل » ثم الردّ على هذا الرأي

بإيجاز. ويبدو أنّ كتاب الكعبي كان واسعاً جداً ولذلك وردت فيه مسائل جزئية كثيرة مما يعتبره المتكلمون من «دقيق الكلام» إذ تأتي بعد قضايا الحركة قضايا تتصل بكثافة الأجرام والأشياء. أطول المسائل جميعاً في هذا القسم من «المسائل» هي مسألةُ «أنّ الحركة لا تولّد حركة أُخرى... وأنّ السكون لا يولّدُ سكوناً» (٨٠) ومسألة «أنّ الأكوان لا تُدرَكُ بشيء من الحواسّ». (٨١)

أما في الأوراق بين [١١٢ أ] و[١٢٢ ب] فيتعرض أبو رشيد لثلاث مسائل خلافية رئيسية بالدرس. المسألة الأولى هي مسألة تألف الجسم أو الجرم. يتركز الخلاف في هذه المسألة بين رجال المدرستين على قضية كون التألف مجرد المجاورة أو معنىً زائداً عليها. إلى الرأي الأول يذهب الكعبي، بينما يعتنق النيسابوري الرأي الثاني دون أن يجدّد رأي أبي هاشم في القضية. (٨٢) والمسألة الثانية تتعلق بالاعتماد وجوداً وعدماً. يرى الكعبي أنه إما حركة أو سكون في حين يُريدُ النيسابوريُّ إثباته. (٨٣)

وتتصل المسألة الثالثة بقضية الرطوبة واليبوسة في الأرض والهواء. ورأي النيسابوري أن الأرض والهواء رطبان في حين يرى الكعبي أن الأرض يابسة والهواء رطب. (٨٤)

بعد هذه الفصول الطويلة في الاختلافات بين المدرستين في قضايا العالم الطبيعي؛ تبدأ فصولٌ يمكن إطلاق اسم «مبحث الانسان» عليها. يُعالجُ الفصل الأولُ منها مسائل تتصل بمعنى «الحياة» و«الموت» و«ماهية الإنسان». (٨٥) أما الفصل الثاني - وهو مسهبٌ جداً - فيعالج قضايا القدرة [ق ١٢٧ أ - ١٥٥ ب]، (٨٦) وهي قضايا المتكلمين التقليدية التي عُرفت فيما بعد بشكل جيد خلال الصراع مع الأشاعرة؛ مثل ماهية القدرة، وجواز وصف الانسان بها، وهل هي قدرة على الفعل والترك، وهل هي قبل الفعل أو مقارنة له. وما معنى العجز، وهل هو معنىً زائد أم لا؟. والنيسابوري يُنهي دراسته لقضايا الخلاف في القدرة بهجوم قاسٍ على الإخشيدية في شخص رجلهم المتكلم المعروف بالأحدب، ويتطرف في ذلك حتى ليتهمه بالتهتك بل والنفاق في الدين لمداخلته لنصرانيّ اسمه نصر بن هرون.

وما يقال عن الفصل الخاص بقضايا القدرة تمكين أن يُقال عن فصل النيسابوري عن قضايا العلم [٨٧] [١٥٥ب - ١٩٧ب]؛ فهو يعالج قضايا معروفة في أوساط المتكلمين والاختلافات فيها بين المعتزلة لفظيةٌ في أكثرها. والملاحظُ في هذا الفصل بالذات بروز شخصية أبي رشيد بشكلٍ أوضح وقلة رجوعه إلى آراء أبي هاشم. وهناك بعض المسائل التي تتسم بطابع الطرافة؛ أبرزها مسألةُ أنّ « التقليد ليس علماً » وأنّ « المعرفة بالله توحيد »، وأنّ « العلم بأنّ الله تعالى قديم هو أصلٌ للعلم بأنه خالقٌ للأشياء ». ثم تأتي قضية النظر والدليل والاستدلال بوصفه النظر المؤدي الى المعرفة. وهذه المسائل الأخيرة من أطرف ما ورد في الكتاب كله.

وتستأثر « الإرادة » بالجزء الأخير من الكتاب بأكمله. وليس في هذا الجزء جديد يستحق الذكر غير ما يتصل بـ« صلة الشهوة » بـ« الإدراك » [٨٨]

(٦)

كتاب أبي رشيد النيسابوري إذن هو دراسةٌ للاختلافات بين مدرستي الاعتزال البصرية والبغدادية في مسائل الطبيعة والإنسان. ولا شك أنه كانت هناك خلافات كثيرةٌ في المسائل السياسية والفقهية والدينية المحضة بين المدرستين؛ لكنَّ النيسابوري شاء هنا أن يتعرض لنواحي الطبيعة والإنسان في فكر رجال المدرستين. وربما حكم اختياره هذا طبيعةُ المصادر التي توافرت لديه؛ إذ يبدو أنه عمد في كتابه الى انتزاع مسائله كلها من كتاب خصمه أبي القاسم الكعبي « عيون المسائل »، ويبدو من ناحية أُخرى أنّ أبا القاسم لم يعرض للنواحي السياسية والدينية المحضة بالدراسة في كتابه. بعد هذا كان الأمرُ بالنسبة لأبي رشيد سهلاً فقد استخدم مواد كتابه « ديوان الأصول » الذي تحدثنا عنه

المراجع

(١) طبقات المعتزلة لابن المرتضى ١١٦.
(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٣٨٢.
(٣) عن ابن المرتضى ١١٦.
(٤) كذا في فضل الاعتزال ٣٨٣ وقارن بابن المرتضى ١١٦.
(٥) فضل الاعتزال ٣٨٢ - ٣٨٣.
(٦) لسان الميزان ٤٢/٣.
(٧) لسان الميزان ٤٢/٣.
(٨) قارن بلسان الميزان ٤٢١/١، طبقات ابن المرتضى ١١٩، فضل الاعتزال ٣٨.
(٩) قارن ب. H. halm: Der Wezir al - Kunduri; in WO 6 (1971). P P. 205 - 233.
(١٠) Die Philsophie des Abu Rashid (Bonns, 1910)..

(١١) Badawi: Histoire de la Philosophie en Islam (Paris, 1972) I, 205.
(١٢) قارن بمقدمته على القطعة التي تنشرها دار الأندلس بلبنان له. ويرجح الناشر ان تكون القطعة جزءاً من «زيادات الشرح» لأبي رشيد.
(١٣) في التوحيد - ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري؟. القاهرة ١٩٦٥.
(١٤) مخطوطة في المتحف البريطاني برقم ٨٦١٣.
(١٥) Berlin - Glazer 12 (Ahlmardt 5125)
(١٦) نشير الى الجزء الذي نشره بيرام بالنسخة (ب).
(١٧) قارن بباتون: أحمد بن حنبل والمحنة (ت. عبد العزيز عبد الحق ١٩٥٨)، J. Vam Ess: Ilm -
- Kullah und die Mihna' in: Oriens 18 - 19 (1965 - 66) 92 - 142.
- Watt'in JRAS' 1963/ 44 f.
- D. Sourdel: La Politique Religieuse du calife Abbaside al - Ma'mùn; in: REI ××× (1962) P.27 ff.
(١٨) قارن بدراسات في الفكر العربي الاسلامي لطريف خالدي ص. ٦٢ ، ومحمد عماره: الخلافة ونشأة الأحزاب ص ٢٧٣ وما بعدها.
(١٩) تاريخ بغداد ٣٨٤/٩.
(٢٠) الملل للشهرستاني (على هامش فصل ابن حزم) ٩٨/٣، التنبيه والرد للملطي ٣٢، الفرق بين الفرق للبغدادي ١٨٣، ١٨٥، التبصير في الدين للاسفراييني ٨٢.

(٢١) قارن عن هذه القوائم: مقالات الإسلاميين للأشعري «ما اتفقت عليه المعتزلة في أمر التوحيد» ١٥٥ - ١٥٦، الشهرستاني: الملل والنحل ٥٥/١ - ٥٧، العرق بين الفرق ١١٤ - ١١٦.
(٢٢) نهاية الإقدام للشهرستاني ١٣٩، الملل والنحل ١٠٢، علي فهمي خشيم: الجبائيان ٣٣٩ - ٣٤٠.
(٢٣) الملل والنحل ٩٨/٣.
(٢٤) التنبيه والرد ٣٢.
(٢٥) التبصير في الدين ٨٢.
(٢٦) الجبائيان ٣٢٨.
(٢٧) الجبائيان ٣٢٩.
(٢٨) طبقات المعتزلة ١١٠.
(٢٩) الجبائيان ٣٣٥ - ٣٥٤.
(٣٠) الفرق بين الفرق ١٨٣
(٣١) الفرق بين الفرق ١٨٥.
(٣٢) الملل والنحل ١٠٧/٣.
(٣٣) قارن بطبقات المعتزلة ١١٠.
(٣٤) قارن بطبقات المعتزلة ١٠٧ - ١٠٨.
(٣٥) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٣٣١. وقارن عن البصري: فضل الاعتزال ٣٢٥ - ٣٢٨.
(٣٦) نشره محمد حميد الله في المعهد الفرنسي بدمشق في مجلدين ضخمين عام ١٩٦٤:
(٣٧) طبقات المعتزلة ١٠٠.
(٣٨) الجبائيان ٢٩٤ وما بعدها، W. Madelung: al - Qasim B.Ibrahim 153 f. -
- Madelung: Imamism and Mutazilite 13 - 30
Theologie; in: Le Shiism Imamite (1970).
(٣٩) الخطط ١٦٩/٤.
(٤٠) الخطط ٣٥٢/٢.
(٤١) قارن بطبقات المعتزلة ١١٠ وما بعدها، فضل الاعتزال ٣٦٦ وما بعدها، المعتزلة لزهدي جارالله ٢١٨ - ٢٢٠.
(٤٢) العلم الشامخ للمقبلي ١٠،٤٧، المعتزلة لزهدي جارالله ص ٢١٩.
(٤٣) المسائل في الإمامة للناشىء الأكبر ص ٥٦.
(٤٤) المسائل في الإمامة ٥٧ - ٥٨.
(٤٥) المسائل في الإمامة (القسم الألماني) ص ٤٨.
(٤٦) المسائل في الإمامة ٥٢، فرق الشيعة ١١.

(٤٧) المسائل في الإمامة ٥٢ .

(٤٨) قارن بـ M. Watt: The Political Attitudes of the Mutazila in: JRAS,1963, - PP.38 ff.

(٤٩) قارن بمقدمة Nyberg على الانتصار ص ٥٠ - ٥٦ .

(٥٠) Macdonald: Development of Muslim Theology 59 - 60.

قارن بـ أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/١٥٩ - ١٦١، الجبائيان ٥٢ - ٥٤ .

(٥١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٢٩ ، أبو الهذيل العلاف للغرابي ص ٥٢ وما بعدها .

(٥٢) التنبيه والرد ٣٨ .

(٥٣) التنبيه ٤٠ .

(٥٤) الفرق بين الفرق ٥٢

(٥٥) قارن عن حياته وكتبه الأخرى مقدمة فؤاد السيد على نشرته لل . « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » ومقال فان اس عنه في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية .

(٥٦) مقدمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده على ترجمته لمقالي بينيس وبرتزل في « مذهب الذرة عند المسلمين » ص: د .

(٥٧) « مذهب الذرة عند المسلمين » ص: د . ، ١٤ وما بعدها، ١١٠ - ١٢١، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية لجارديه وقنواتي (ت. الصالح وجبر) ١/١١١ - ١١٢ .

(٥٨) قارن بـ . M. Horten: Die Philosophie des Abû Rashid9 - 12

مقالات الاسلاميين ٣٤٠ وما بعدها، ٣٥٠ .

(٥٩) قارن بدلالة الحائرين لموسى بن ميتمون ٢٠٨، المباحث المشرقية للرازي ١/٢٢٨ - ٢٩ Horten 12 - 17 نهاية الإقدام للشهرستاني ١٥٠ وما بعدها، مسائل في الامامة والكتاب الأوسط ١١٦، مذهب الذرة ٧٧ - ٨

(٦٠) قارن بدلالة الحائرين ٢٠١، نهاية الإقدام ٥١٣ - ٥١٤ .

(٦١) قارن بالانتصار ١٩/ ٣٥، - ٣٧، مقالات الإسلاميين ٣١١، ٣٩٢ - ٣٩٣، نهاية الإقدام ٥١٠ وما بعدها، مذهب الذرة عند المسلمين ٢١ - ٢٩ .

(٦٢) قارن بمروج الذهب للمسعودي ١/٩٩ وما بعدها، في السماء والآثار العلوية لأرسطو ٢٨٠ وما بعدها .

(٦٣) قارن بالانتصار ٢٨ وما بعدها

(٦٤) قارن بمقالات الإسلاميين ٣٥٨ - ٣٦٠، دلالة الحائرين ٢٠٥ وما بعدها، مذهب الذرة عند المسلمين ٢٥ - ٢٧، الانتصار ١٩ وما بعدها.

(٦٥) قارن بـ. Horten: Die Philosophie 92 f

(٦٦) قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٨ - ٢٩، ٣٤٨، الانتصار ٢٢ - ٢٣، ٥٣ - ٥٤، مذهب الذرة ٣٠ وما بعدها، المسائل في الإمامة والكتاب الأوسط (القسم الألماني) ص ١٣٥ - ١٣٧، Horten 100 ff.

(٦٧) قارن بالمسائل في الإمامة والكتاب الأوسط ١٢٣ - ١٢٤ .

(٦٨) قارن بـ: - L.Kopf: Religions influences on Arabic Medieval Philologic; in: St. Islamica, 1956,33 - 60

- H.Loucel: L'origine du Langage; in Arabica ×, 188 - 208/253 - 281

(٦٩) قارن بالمسائل في الإمامة والكتاب الأوسط ١٠٧ - ١٠٨، مقالات الإسلاميين ٤٤٥، ٣٥١ - ٣٥٣.

(٧٠) قارن بالمغني ٢٦٢/١٣ وما بعدها، ومقالات الإسلاميين ٣٥١، Horten 129 - 132

(٧١) قارن بالمغني ١٣/ ٢٦٣ وما بعدها.

(٧٢) قارن بالمغني ٢٣٦/١٣ وما بعدها، ٢٥٩ وما بعدها. (٧٣) المغني ٢٦٣/١٣ وما بعدها.

(٧٤) قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٧ - ٣٢٨، Horten 132 - 134

أصول الدين للبغدادي ٥٤

(١ أ) قارن بمقالات الاسلاميين ٣٥٠ وما بعدها.

(٧٥) قارن بالشكلة في مقالات الإسلاميين ٣٥٨ - ٣٦٠ - دلالة الحائرين ٢٠٥ وما بعدها، مذهب الذرة عند المسلمين ٢٥ - ٢٧، Horten 134

(٧٦) قارن بمقالات الإسلاميين ٣١٩ وما بعدها، مذهب الذرة ٢٣، وما بعدها، Horten 136

(٧٧) قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٣.

(٧٨) قارن بمذهب الذرة عند المسلمين ٤٦ - ٤٨، Horten 138 - 139

(٧٩) قارن بمروج الذهب ١٠٣/١، Horten 139 - 140 في السماء والآثار العلوية لأرسطو ٢٨٥ - ٢٩٣، مقالات الإسلاميين ٣٢٦، أصول الدين للبغدادي ٦٠ - ٦٢، الفصل ٥٧/٥ - ٥٨.

(٨٠) مقالات الإسلاميين ٤١٣ - ٤١٤.

(٨١) قارن بمقالات الإسلاميين ٣٦١ - ٣٦٣، شرح المواقف ١٨٥/٦ - ١٨٦.

(٨٢)قارن بشرح المواقف ١٤٦/٢ - ١٤٧.

(٨٣) قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٤ - ٣٢٥، أصول الدين ٤٦، الفرق بين الفرق ١٢١.

(٨٤) قارن بالسماء والآثار العلوية ٩٥ وما بعدها، ٥٠ - ٥٣، المسائل في الإمامة ١٢٣.

(٨٥) قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٩ - ٣٣٣ و٣٣٣ - ٣٣٧، Horten 149 - 152

(٨٦) انظر: Horten 153 - 158؛ وقارن بمسائل الإمامة ٩٢ - ٩٧، مقالات الإسلاميين ٢٢٩ - ٢٤٣، الفرق بين الفرق ١١ - ١١٩، الفصل ٢٢/٣ وما بعدها، الانتصار ٢٠ وما بعدها.

(٨٧) انظر: Horten 160 - 206؛ وقارن بمقالات الإسلاميين ١٨٧ - ١٨٩، ٣٩٣، ٤٩٣ - ٤٩٧، نهاية الإقدام ١٧٠ - ٢١٥، مسائل في الإمامة ١٠٩ - ١١٢، أصول الدين ٣١.

(٨٨) انظر: Horten 208 - 223؛ وقارن بمقالات الإسلاميين ٤١٥ - ٤٢٠، مسائل في الإمامة ١١٢ - ١١٣، نهاية الإقدام ٢٣٨ وما بعدها.

القسم الأول

[قسم الجواهر]

[ق ا ب] بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين.
وصلّى الله على رسوله سيدنا محمد النبي وآله وسلّم.

سألتم - جمعنا الله وإياكم على الهدى بلطفه وتوفيقه، وجنّبنا وإياكم الردى، وأعاذنا وإياكم الزلل والخطل في القول والعمل، وأعاننا وإياكم على نصرة الحق وقمع الباطل وأهله، وجعل ما نأتيه من ذلك[1] خالصاً له إنه سميع مجيب - أن أُملي المسائل التي يقعُ فيها الخلاف بين شيخنا أبي هاشم وبين البغداديين، وأن أتقصّى في إيراد الأدلة على منْ خالفهُ، وأنقُض الشُّبه[2] التي يتعلقون بها. فلولاً أنّ ذلك غير مجموع فيما أملاهُ الشيوخُ، وأنّ في طلب ذلك من الكتب ضرباً من الكلفة والمشقة، لكان الأولى الإحالة على ما ضُمّن في الكتب؛ فإنّ شيوخنا نقضوا الكلام عليهم في مواضع كثيرة. وأنا بعون الله وقوته أبْلُغُ في ذلك مرْضاتَكُمْ، ولا آلو[3] جهداً. والله تعالى يسهل ذلك إنه على ما يشاءُ قدير.

الكلام في الجواهر(٤)

١ - مسألةٌ في تَمَاثُلِ الجواهر

ذهب شُيُوخُنا إلى أنَ الجواهر كلها جنسٌ واحد. وذهب شيخنا أبو القاسم(٥) البلخي إلى أنَ الجواهر قد تكونُ مختلفةً. كما أنها قد تكون مُتَماثِلَةً. وقد قال في كتبه في الدلالة على أنَ الله تعالى ليس بجسم: ما من جسم إلاّ وله شبيهٌ أو يجوز أن يكونَ له شبيه. وهذا يقتضي أنه يجوز أن يكون الجسمُ مُخالفا لجسم آخر. لا أنّه يجوزُ أن يصيرَ مُوافقا له.

والذي يدُلُّ على صحة ما نذهب(٦) إليه وجوه(٧): أحدها أنّ أَحد الجَوهرَيْن يلتبسُ على المُدرِك بالآخر، مع علمه بتَغايرهما؛ وإنْ شئت قلت: مع أنه لا تَعَلُّقَ بينهما [٢ أ]. والالتباس، على هذا الحد، لا يكون إلاّ لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك. وذلك يدل على تماثلهما لأن الإدراك لا يتعلق بالشيء إلا على ما تقتضيه صفته الذاتية. والاشتراك في ذلك يوجب التماثل.

فإن قيل: لم قلتم ان هذا الالتباس لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك؟

قيل له: لا بد من أن يكون للالتباس وَجْهٌ يُصْرَفُ إليه. فقد علمنا أن أحد المدركين قد يلتبس بالآخر لتعلق بينهما من حلول أو مجاورة. وقد يلتبس لمكان تماثلهما ولمكان التعلق[٨] وكون أحدهما كأنه الآخر في الوجه الذي يتناوله الإدراك. وإذا لم يكن الالتباس لمكان التعلق وجب أن يكون لتماثلهما. ولا شبهة في أن الالتباس لم يحصل بين الجوهرين لأجل ما ذكرناه من التعلق. فالواجب أن يقال إنما التبس أحدهما بالآخر لأجل تماثلهما.

فإن قيل: لم قلتم أن الإدراك لا يتعلق بالشيء. إلاّ على ما يقتضيه أخص أوصافه؟

قيل له: لأجل أنّا[٩] عند الإدراك، نعلم اختلاف ما يختلف من المدركات، إذا لم يكن لبسٌ كما نعلم وجود ما ندركه. فلا يخلو الإدراك من أن يتعلق بوجود ما ندركه. أو يكون متعلقاً بالصفة التي لأجلها[١٠] يخالف غيره. ولا يجوز أن يكون الإدراك متعلقاً بالوجود، لأجل أنه كان يجب أن يشيع في كل موجود. وهذا يقتضي أن تكون الموجودات، كلها مدركة بجميع الحواس، وذلك لا يجوز. ويجب أن يكون السواد مدركاً على مثل الصفة التي يدرك عليها البياض، لأن صفة الوجود واحدة. وهذا يوجب أن يلتبس السواد بالبياض على المدرك. وذلك محال.

وبعد، فإنّا نعلم عند إدراكنا للجوهر صفاتٍ ثلاثاً وهي: تَحيُّزُهُ، ووجودُهُ. وكونُهُ كائناً في جهة [٢ ب]. ولا يجوز أن يتعلق الإدراك به على صفة[١١] الوجود لما قد بيّنَاهُ. ولا يجوز أن يتعلق به على أنه كائن في جهة. لأنه لو كان كذلك لوجب أن نفصل بين أن يكون كائناً في تلك الجهة. وبين أن ينتقل إلى أقرب المحازيات إليه منها. وقد علمنا أنّا إذا أدركنا الجوهر في مكان. ثمّ غاب عن بصرنا. ثم أدركناه في أقرب الأماكن منه لم نفرّق بين الحالتين. فيجب أن لا يصح أن يتعلق الإدراك به على هذه الصفة. فلم يبق إلاّ أنَه يدرك على صفة التحيُّز. وهي الصفة التي بها يتميز من غيره. فقد بان أن الإدراك لا يتعلق بالشيء. الاّ على صفة مقتضاة عن أخص أوصافه.

وبعد. فإنّا عند الإدراك نعلمه على الصفة التي بها يتميز عن غيره. لأن الإدراك

طريق إلى معرفه التماثل والاختلاف. فلو كان الإدراك متعلقا به على صفة أخرى، لكان يجب أيضاً أن يتعلق به على هده الصفة. وهذا يوجب أن بكون الإدراك متعلقا بالشيء على أكثر من صفة واحدة. ومتى جُوِّز ذلك ولا حاصر. وجب أن يكون سبيله سبيل العلم. في أنه يصحّ أن يتعلق بالشيء على كل صفة هو عليها. وقد عرفنا فساد ذلك.

على أنّ الإدْراكَ لا يخلو من أن يكونَ متعلِّقاً بصفة تحصّل بالفاعل، أو يكون متعلقاً بصفة صادرة عن معنى، أو يتعلق بصفة تحصّل لا للذات ولا لمعنى، أو يكون متعلقاً بصفة ذاتية، أو يكون متعلقاً بصفة مقتضاة عن صفة الذات. وقد عرفنا أنه لا يجوز أن يتعلق الإدْراكُ بالذات على صفة قد حصلت بالفاعل، لأنه لو كان كذلك، لكان يجب أن يتعلق بالحدوث، لأنه هو الصفة التي تحصل بالفاعل. وقد بَيَّنّا. فساد القولِ بأنّ الإدراكَ يتعلق بالشيء على صفة الوجود. ولا يجوز أن يتعلق بصفة لمعنى، لأنه كان يجب أن يتعلق بكل صفة تحصل لأجل[١٢] معنى [٣ أ]، وهذا يوجب أن يدرك الجوهر كايناً في جهة، وقد بيّنا فساد ذلك. ويجب أن يدرك كون الواحد منا على سائر الصفات التي يحصل عليها لأجل معان، ولا شبهة في فساد ذلك. ولا يجوز أن يتعلق بصفة تحصل لا للذات ولا لعلة، لأنه كان يجب أن يدرك المحدث محدثاً، ويجب أن يدرك كون الواحد منا مدركاً، وقد عرفنا فساد ذلك. ولا يجوز أن يتعلق به على صفة ذاتية. لأنا عند الإدراك للجوهر لا نعلم له صفة زايدة على تَحَيُّزِهِ. ولا يجوز أن ندركه على صفة ولا نعلمه عليها، كما يجوز أن نعلمه على صفة لا ندركه عليها.

فإن قيل: أنّا لا نعلمُهُ على تلك الصفة. لأنها تلْتَبِسُ بالتحيُّز.

قيل له: إذا كان الإدراك يتناول تلك الصفة لا التحيز. ويحصل العلم بالتحيز على سبيل التبع. فيجب أن يلتبس التحيّز به. حتى نعلم تلك الصفة عند الإدراك مفصّلة. ويلتبس بها غيره ولا نعلم الصفة الأخرى إلاّ على طريق الجملة. وهذا كما قد عرفنا أن الوجود لمّا لم يتناوله الإدراك. كما يتناول تحيز الجوهر. لم يلتبس النحيز بالوجود. بل الوجود يلتبس بالتحيز. حتى يحتاج في معرفته على التفصيل إلى دلالة. وبعد. فكان يجب أن يدرك المعدوم إن كان الإدراك يتعلق به على صفته الذاتية.

لأن تلك الصفة فيما نثبته مستحقة للذات في حالتي العدم والوجود. وإذا صحّت هذه الجملة، علمنا أن الإدراك لا يتعلق بالذات، إلاّ على الصفة المقتضاة عن صفة الذات.

فإنْ قيل: ألبس أحدنا يُفَرّقُ بين الأسود والأبيض ولا يلتبس عليه أحدهما بالآخر؟ فإن كان الالتباس في الأسودين يدل على تماثلهما، فالفصل بين الأسود والأبيض يدل على اختلافهما؟ [٣ ب] قيل له: عن هذا السؤال أجوبة:

أحدهما، أنّ مجرد الالتباس لم يجعله دلالة التماثل، حتى يلزم أن يكون مجرد الفصل دلالة الاختلاف. وإنما قضينا بتماثل المدركين، إذا التبس أحدهما بالآخر على المُدْرِك، متى لم يُمْكنْ أن يعلق الالتباس بوجه سوى تماثلهما. فعروض ذلك أن لا يمكن أن يعلق الفصل بأمر آخر سوى اختلافهما في أنفسهما. وقد عرفنا أن الفصل بين الأسود والأبيض، يمكن أن يعلق بآختلاف ما فيهما من السواد والبياض، لا اختلاف الجوهرين في أنفسهما. يبيّن ذلك أنهما لو كانا خاليين من اللون، لما أمكن الفصل بينهما.

والجواب الثاني أن الالتباس قد يَحْصُلُ في الأسود والأبيض. ألا ترى أنَّ أَحَدهُما إذا أدرك باللمس، لم يتميز عند المدرك من الآخر إذا أدركه لمساً؟ وهذا الالتباس ليس إلاّ لمكان التماثل.

والثالث، أنّ الالتباس في المختلفي(١٣) اللون كثبوته في متّفقي اللون. لأنّا نجُوّز أن يكون هذا الذي نشاهده الآن وهو أبيض، هو الذي شاهدنا من قبل وكان أسود، وإنما أبدل سواده بياض؛ فقد ثبت أن الالتباس واقع في هذه الجواهر؛ اتفقت في ألوانها أو افترقت.

والرابع، أن هذا ليس بأكثر من أن لا يتم فيه ما أوردناه من دليل الالتباس. وهذا لا يكون طعناً في الدلالة، لأجل انه لا يمتنع أن تشترك ذاتان في حكم من الأحكام، ثم ما يدل على ثبوت الحكم في أحدهما غيْر ما يدل على تبوت الحكم في الآخر. كما قد عرفنا أن الأجسام والأعراض قد اشتركت في الحدوث، وإن كان ما يدُلُّ على حُدوث الأجسام لا يستمر في الأعراض.

والخامس، أنّ هذين الجوهرين إذا عُلم من حاليهما أنهما لو كانا خاليين من

اللون.[٤أ] لالتبس أحدهما على المدرك بالآخر. في الوجه الذي يتناوله الإدراك. فيجب أن نقضي بتماثلهما. وإذا كانا مثلين. أو كانا خاليين من اللون. فكذلك يجب تماثلهما وإن افترقا في اللون. لأنهما إذا تماثلا فانما يتماثلان لما هما عليه في أنفسهما. ولا يجوز أن يتغير حالهما في ذلك بوجود ما يوجد فيهما من المعاني المختلفة.

دليل آخر: وهو أن الجواهر لو كانت مختلفة. لكانت مفترقة في حكم بكون الافتراق في ذلك الحكم يُنبىء عن اختلافهما. لأن ذلك واجب في كل مختلفين. وقد عرفنا أنها لم تفترق في وجه يكون الافتراق فيه يوجب الاختلاف. لأنها قد اشتركت في كونها جواهر. وقد اشتركت في التحيز عند الوجود. وفي أنها إذا حصلت موجودة متحيزة فكل واحد منها يحتمل من الأعراض ما يحتمله سائرها. وإذا كان كذلك لم يصح افتراقهما في وجه من الوجوه يكون ذلك مُؤْذنا بالاختلاف وكاشفا عنه.

فإن قيل: فلم قلتم أنّ كُلّ واحد منهما يحتمل من الأعراض ما يحتمله غيره إذا اشتركا في التحيز؟

قيل له: لأجل أنّ احتمال العرض حُكْمٌ يتبع التحيُّز. فيجب في كل متحيز أن يحتمل ما يحتمله غيره من المتحيزات.

فإن قيل: فكيف يصح ذلك ولا يجوز أن يوجد في أحد الجوهرين ما يصح أن يوجد في غيره؟

قيل له: وإن كان لا يصح أن يوجد في أحدهما نفس ما يصح أن يوجد في غيره فإنه لا يخرج من أن يكون محتملاً له؛ لأنا نريد بالاحتمال. أنه لو كان ذلك ما يوجد فيه. لكان ما هو عليه من التحيز كافياً[٤ب].

وبعد. فقد ثبت أن التأليف يجوز أن يحل في الجوهرين؛ فقد ثبت إذاً أن أحدهما يصحّ أن يوجد فيه عين ما يصح وجوده في الآخر. على أنه لا فرق بين أن يحتمل عين ما يحتمله الآخر حتى يوجد فيه عين ما يصح وجوده في الآخر. وبين أن يحتمل ما يحتمله الآخر فيما يرجع إلى ذاته. ألا ترى أنه لو كان يصحّ أن يوجد في كل واحد منهما نفس ما يصح أن يوجد في الآخر. لكان حالهما فيما يرجع إلى ذاتهما كحالهما إذا لم يصح أن يوجد في كل واحد منهما نفس ما يوجد في الآخر.

فإن قيل: أليست القدرة مختلفة. وإن كانت كل واحدة منها تتعلق بمثل ما تتعلق به الأخرى؟ فما أنكرتم أن الجواهر مختلفة وأن كل واحد منها يحتمل مثل ما يحتمله الآخر؟!

قيل له: إنّ من تأمل ما ذكرناه لا يورد هذه الزيادة. لأجل أن القدرتين لو تعلقتا بمقدور واحد لكانت حالهما بخلاف ما هما عليه الآن. ومقدورهما متغاير وليس كذلك سبيل الجوهرين. لما قد بيّنّا أنّ حالَهُما فيما يرجع إلى ذاتهما لا تتغير. سواء صحّ أن يوجد في كل واحد منهما ما وجد في الآخر، أو لم يصح أن يوجد في محل واحد منهما إلاّ مثل ما يوجد في الآخر. فبطل ما قدره.

ومما يقارب هذه الدلالة أن يقال: لو كان الجوهران مختلفين لكانا مفترقين في صفة من الصفات؛ لأن الاختلاف لا يصح مع الاشتراك في سائر الصفات. وقد عرفنا أنه لا صفةَ تحصُلُ لبعض الجواهر إلاّ والآخر يشاركه فيها. أو يصح أن يشاركه فيها. بيانُ ذلك. أن صفات الجواهر أربع. وهي: كونُها جواهر. وتحيّزها. ووجودها. وكونها كائنة في المحاذيات التي تحصل فيها. وقد عرفنا أنها مشتركة في كونها[٥أ] جواهر ومشتركة في التحيز عند الوجود. ولا جهةَ يحصُلُ فيها جوهر إلاّ ويجوزُ أن ينتقل عنها ويحصل فيها غيره. فيكون مشاركاً له في الصفة التي كان حاصلاً عليها من قبل. وإذا كان كذلك وجب القضاءُ بأنها مُتماثلةٌ.

دليلٌ آخر: ومما يدلّ على ذلك أن الجوهر إنما يتميز مما ليس بجوهر، بكونه جوهراً وبتحيُّزه. وقد عرفْنا أنّ الجواهر عند الوجود مشتركة في التحيّز. وإذا لم تكن موجودة. فهي مشتركة في كونها جواهر، وإن لم تشترك في التحيز. ومعلوم أنها إذا وجدت يجب تحيزها وإذا كان كذلك وجب القضاء بتماثلها. لأن الصفة التي بها تتميز الذات عن مخالفها بها توافق ما يشاركها[١٤] فيها.

فإنْ قيل: لم قلتم ان الجوهر يخالف ما ليس بجوهر بكونه جوهراً ولتحيزه؟

قيل له: لأنّا متى عرفْنا تحيُّزهُ وإن لم نعرف له صفة أخرى مثَلاً علمْنَا تَمَيُّزَهُ عَمّا خالفهُ فيجب أن يكون التميُّزُ يحصُلُ[١٥] بتحيزه. وبما يقتضيه لأنه لو كان يتميَّزُ بصفة أُخرى لكُنّا متى لم نعرفْ تلك الصفة لم نعلمْ مُخالفَتَهُ وإنْ علمْنا التحيز. لأنّ

العلم بالمخالفة فَرْعٌ على العلم بما يُؤَثِّرُ في المخالفة، بما قد بُيِّنَ في الكتب.

وبعد؛ فإنه ليس يخلو تميز الجوهر من مخالفة من أن يكون لأجل حدوثه. أو لأجل صفة يستحقها لعلةٍ نحو كونه كائناً في جهة، او لأجل معْنًى فيه، نحو أن يقال إنّ الأسْودَ يخالف الأبيضَ بوجود السواد فيه، أو يكون مخالفاً لغيره متميزاً عنه لكونه جوهراً أو لتحيزه كما نقوله. ولا يجوز أن يكون مخالفاً لغيره لحدوثه لوجوه:

أحدها أنه كان قبل الحدوث مخالفاً لغيره.

والثاني أنه يجب أن يكون كل ما ساواه في الحدوث مثلاً له.

وبعد، فكان يجب أن يكون الحدث مخالفاً للمعدوم من حث ان هذا محدث والآخر معدوم. ولو كان كذلك، لوجب [٥ب] إذا وُجد المعدوم أن يصير مخالفاً لنفسه، وإذا عدم المحدث أن يصير مخالفاً لنفسه، وقد عرفنا فساد ذلك. ولا يجوز أن يكون مخالفاً بصفة تحصل لعلةٍ نحو أن يكون كائناً في جهة لأنّه قد يخرج من أن يكون كائناً في جهة، ولا يخرجَ من أن يكون مخالفاً لما كان مخالفاً له.

وليس له أن يقول إنه إنّما لا يخرج من أن يكون مخالفاً لما خالفه لأنه يحصل في جهة أخرى وَيَقَعُ بتلك الصفة الخلاف أيضاً. وذلك أنه ليس يجوز أن يكون هذا الحكم في هذه الذات يحصل لصفتين ضدين.

وبعد، فقد كان الجوهر في حال عدمه متميزاً عن غيره ولم يكن كائناً في جهة فلا يجوز أن يقال أنّ الخلاف حصل لكونه كائناً في جهة. ولا يجوز أن يقال بأنه خالف لوجود معنىً لأجل ما ذكرناه في أنه لا يخالف غيره لكونه كائناً في جهة، ولأنه كان يجب إذا بطل سواد هذا الجوهر بالبياض أن يصير مخالفاً لنفسه. وهذا يمكن أيضاً أن يذكر في فساد قول من يقول أنّه يخالف مُخالفَه لكونه كائناً في جهة. على أنه كان يجب إذا اتفقا في طعم واحد، واختلفا في اللون، أن يكونا مثلين مختلفين، وقد عرفنا أن ذلك لا يجوز لأنه كان يجب إذا طرأ[١٦] عليهما الضدُّ أن ينفيهما من حيث تماثلا ولا ينفيهما من حيث اختلفا. وهذا يُوْجبُ أن يكونا موجودين معدوميْنِ في حالةٍ واحدة وقد عرفنا فساد ذلك. فثبت[١٧] صحةُ ما قُلْنَاهُ من أنه يخالف مُخالِفَهُ بكونه جوهراً ولتحيزه.

فإنْ قيل: ولم يجب في كل ما شاركه في التحيز أن يكون مثلاً له، وما أنكرْتُم ان هذه القضية إنما تَجِبُ إذا ثبت أَنَّ صفةَ التحيز صفة واحدة؟

قيل له: لو اختلفت صفة التحيز في الذوات، مع أننا ندركها متحيزة لوقع الفصل بين كل متحيزين. وقد عَلِمْنا أَنَّا لا نفصل.

فإنْ قيل: هذا انتقالٌ إلى دليل آخر، وهو [٦أ] دليل الإدراك. قيل له: ليس الأمر على ما ظَنَنْتَهُ لأَنَّ بعضَ ما يذكر في الدلالة[١٨] من الشروط إذا أسقط به سؤال يُذكر على دليل آخر لا يكون انتقالاً، وانما يكون انتقالاً إذا أمكن الاقتصار على ذلك القدر في أصل المسألة. فأَمَّا إذا كان الاقتصار على ذلك القدر في أصل المسألة فلا يمكن[١٩]؛ وهو أنّا لا نفرق عند الإدراك بين كل متحيزين. لا يمكن الاقتصار في الدلالة على تماثل الجوهرين فإنه لا يكون انتقالاً. وقد علمنا أنّا بأن نفرق عند الإدراك بين كل متحيزين لا يمكن الاقتصار في الدلالة على تماثل الجوهرين. ولا بد من أن يرتب الدليل على الحد الذي بيّناه، فيجب أن لا يكون هذا انتقالاً. وهذه الجملة كافية في نُصْرة ما نقوله.

فأما ما يتعلقون به من الشُّبه فقد دخل في تضاعيف ما أوردناه، لأنهم قالوا إنّا نُفرِّقُ بين الاسود والأبيض، كما نُفرِّقُ بين السواد والبياض، فيجب أن يكون الأسود مخالفاً للأبيض فقد أفسدناه. وإنْ قالوا إنّ ها هنا جواهر لا تحتمل العلم والقدرة والحياة كالجماد وكالجوهر المنفرد فيجب أن تكون مخالفةً لما يحتمله، فقد دخل الجواب عنه فيما ذكرنا لانّا قد بيّنّا أنّ هذه الجواهر تحتمل هذه الأعراض. وإنما لا يَصحُّ إن توجد فيها لفقد ما تحتاج في الوجود إليه لا لأجل أنها لا تحتملها[٢٠]. يُبَيِّنُ ذلك أنّ بعض أجزاء الجماد إذا نقل إلى تضاعيف أجزاء القلب، وبني معه بنية مخصوصة، صح أن توجد فيه الحياة والعلم والقدرة وسائر ما يوجد في القلب.

٢ - مسألة فيما يقع به التماثل والاختلاف:

إعلم أن الذي يؤثر في التماثل. هو الصِّفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات. وقد ذكر شيخنا ابو القاسم أنّ المثْليْن لا بد من [٦ب][٢١]يكونا مشتركين في سائر الأوصاف. ما خلا الزمان والمكان. ويُريد بذلك أن السّواد الموجود في هذا الوقت.

يكونْ مثلاً للسواد الذي لا يوجد في هذا الوقت ويوجد في وقت آخر، وأنّ السَوَادَيْنِ لا يخرجان من أن يكونا مثلين وإن تغاير مَحَلاَّهُما.

واعلم أنّا قد بيّنّا من قبل أن التماثل إنما يقع بما يكون العلم به أصلاً للعلم بالتماثل. واذا كان كذلك لم يَحْسُنْ أن يقال في المثلين أنهما إنما يتماثلان لاشتراكهما في سائر الصفات لأنّ تَمَاثُلَهُمَا يصح أن يعلم من غير أن تعلم سائر صفاتهما. ومعلوم أن السواد لَو لم يكن على صفة أخرى وكان على عين[٢٢] الصفة التي يرى عليهما وما تقتضيه[٢٣] لَوَجَبَ أن يكون مثلاً للسواد الآخر. ولو لم يكونا مشتركين في كونهما سوادين لما كانا مثلين وإن اشتركا في صفات أخر. فقد بان أنَّ الذي يُؤَثِّرُ في التماثل هو الاشتراكُ في كونهما سَوادَيْن وما يكون مقتضى عنه.

٣ - مسألة في أنّ الجوهرَ يكون جوهراً في حال عدمه:

اعلم أن الذي يذهب إليه الشيخان أبو علي و أبو هاشم[×] أنّ الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه. وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله[××]، وربما يجري في كلامه ما يقتضي ظاهره أنَّ صِفَة التحيّز تكون حاصلة للمعدوم. إلا أن الحكم الذي هو منع مثله من أن يحصل بحيث هو، لا يحصل إلا إذا كان موجوداً، فيجعل الوجود شرطاً في هذا الحكم، وفي احتماله للعرض، وفي صحة أن يدرك بالحاستين. وذهب شيخنا أبو إسحاق[×××] الى أن المعدوم لا يختص في حال عدمه بصفة يتميز بها عن غيره، وإنما يخالف بصفة منتظرة، فلا يثبت للجوهر صفة زائدة على كونه متحيّزاً وموجوداً وكائناً في جهة.

ويقول إنّ الخلاف يقع بتحيزه فقط.

وذهب شيخنا أبو القاسم[××××] الى أن [٧ أ] المعدوم لا يوصف بأنه جوهر، ولا

(×) قارن عنهما ص ٣٨

(××) قارن عنه.

(×××) قارن عنه ص ٥٩.

(××××) تنقل من ص ٣٤ الى هنا.

بأنه عرض. وامتنع من أن يُجرى عليه اسمٌ غير قولنا « شيء »، وقولنا « مقدور » و « معلوم » و « مخبر[٢٤] عنه ». وربما يصفه بأنه « مثبت » لأنه يذهب به الإثبات خلاف ما ذهبنا إليه. على الحد الذي نذكره من بعد.

والذي يدل على صحة مذهبنا وجوه: أحدها أنَّ الجوهر جوهرٌ لذاته. وإذا كان كذلك. وجب أن يكون جوهراً ما دام ذاتاً. ولا تخرج ذاته في سائر الأحوال من أن تكون ذاتاً.

فإن قيل لم قلتم إنَّ الجوهر جوهرٌ لذاته؟ قيل له: لأجل أنه لا يخلو إما أن يكون جوهراً لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه. أو لعدمه. أو لعدمه على وجه. أو لوجود معنى، أو بالفاعل، أو لما هو عليه في ذاته. أو لذاته.

ولا يجوز أن يكون جوهراً لوجوده لأن صفة الوجود صفة واحدة؛ فلو كان جوهراً لوجوده لوجب أن تكون الموجودات[٢٥] كلها جواهر وقد عرفنا فساد ذلك[٢٦]

ولا يجوز أن يكون جوهراً لحدوثه لهذا الوجه. وإن عنى به حالة الحدوث لزم أن لا يكون جوهراً في حال البقاء.

ولا يجوز أن يكون جوهراً لحدوثه على وجه لأنه ليس هاهنا وجه يشار إليه فيقال بأن الجوهر إذا وقع عليه كان جوهراً، وإذا لم يقع عليه لم يكن جوهراً، ولأنه كان يجب أن يستحيل كونه جوهراً في حال البقاء. لأنه في حال البقاء لا يكون واقعاً على وجه.

ولا يجوز أن يكون جوهراً لعدمه، لأنه كان يجب أن يستحيل كونه جوهراً في حال الوجود، ويجب في كل ما[٢٧] شاركه في العدم أن يكون جوهراً.

ولا يجوز أن يكون جوهراً لعدم معنى، لأنه كان يجب أن لا يختص ذلك المعنى بإيجاب كونه جوهراً دون [٧ ب] كون غيره جوهراً، فكان يجب أن تكون الذوات كلها جواهر، وقد عرفنا فساد ذلك. وبعد، فإن العدم يحيل الإيجاب، لأنا قد عرفنا أن الإرادة المعدومة إنما يستحيل أن يُريد بها المريد لعدمها، فكل ما شاركها في العدم فالواجب أن يستحيل أن يوجب صفة للغير، ولأنه كان يجب أن يخرج من أن يوجب كون الذات جوهراً إذا وجد، وليس في المعاني ما هذا سبيله. وبعد؛ فإنه يجب أن

يكون السواد سواداً لعدم معنى، ويجب إذا عدم المعنيان، أن تكون الذات الواحدة سواداً وجوهراً، ويجب إذا طرأ[٢٨] الضد الذي هو البياض، أن ينفيه من أحد الوجهين، دون الآخر.

ولا يجوز أن يكون جوهراً لوجود معنىً، لأنه كان يجب أن يكون ذلك المعنى مختصاً بصيغة لأجلها يُوجب كون الجوهر جوهراً. [لا] لأجل معنى آخر. لأن الصفتين إذا استحقتا على وجه واحد لم يجز أن يختلف موجبهما. وهذا يوجب وجود ما لا يتناهى من المعاني. ولأنه كان يجب أن يكون ذلك المعنى حالا فيه حتى يختص بأن يوجب كونه جوهراً، دون كون غيره جوهراً. وقد علمنا أنه لا يحله إلا ويكون جوهراً متحيزاً، فوجب أن يفتقر ذلك في كونه جوهراً متحيّزاً إلى وجود ذلك المعنى فيه، وأن يفتقر ذلك المعنى في وجوده إلى أن تكون هذه الذات جوهراً متحيزاً. وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما محتاجاً الى صاحبه[٢٩] وهذا في الاستحالة بمنزلة احتياج الشيء الى نفسه، وذلك فاسد. ولأنه ليس ها هنا معنى يشار إليه فيقال: وُجد أو حصل الجوهر جوهراً، وإذا عدم خرج من أن يكون جوهراً. لأن أي معنى يشار إليه يجوز أن يعدم، ولا يخرج مع ذلك الجوهر [٨ أ] من أن يكون جوهراً.

ولا يجوز أن يكون جوهراً بالفاعل، لأنه لو كان جوهراً بالفاعل لكان يصح من الفاعل أن يوجده ولا يجعله جوهراً. وإذا صح ذلك، وجب ان يصح منه أن يجعله سواداً جوهراً لأنه لا تَضَادّ بين الصفتين، ولا ما يجري مجرى التضاد. ولو جاز ذلك، لكان يجب إذا طرأ البياض ان ينفيه من أحد الوجهين، ولا ينفيه من الوجه الآخر. وهذا يوجب أن يكون موجوداً معدوماً من وجه، وذلك محال.

فإن قيل: لِمَ قلتم أن الجوهر لو كان جوهراً بالفاعل، لصحّ منه أن يوجده ولا يجعله جوهراً؟

قيل له: لأنه[٣٠] لا بد من أن يكون لحاله تأثير في كونه جوهراً فلا بد من أن يكون ذلك تابعاً لاختياره. فإن جعله جوهراً كان كذلك، وإنْ لم يجعلْهُ جوهراً لم يكن جوهراً. يُبيّنُ ما قُلْناه. أنَّ الكلامَ لما كان خبراً بالفاعل، صحّ منه أن يوجده

ولا يجعله خبراً، كما يصح منه أن يوجده وأن لا يوجده.

فإنْ قيل: أليس العلم يكون علماً بالفاعل، ومع هذا فإنه لا يصح من القديم فيما يخلق فينا من العلوم أن يوجدها، ولا يجعلها علوما، ولا يصح منا فيما نفعله بالنظر أن نوجده ولا نجعله علماً؟

قيل له: لسنا نقول إنَّ العلم يكون علماً بالفاعل، فيلزمنا[31] ما ذكرته.

فإنْ قيل: لا بد من أن تقولوا بذلك لأجل أنكم تجعلون كون الفاعل عالماً بالمُعْتَقَد مؤثراً في كون ما يفعله من الاعتقاد علماً، ولا يؤثر حاله في حكم لفعله، إلاّ وذلك الفعل يكون على ذلك الحكم بالفاعل.

قيل له: ليس الأمر على ما ظَنَنْتَهُ، بل لا يمتنع أن يكون حاله مؤثراً في وقوع الاعتقاد علماً، ولا يكون مع ذلك علماً بالفاعل، بأن يكون علماً لوقوعه على وجه، ثم ذلك الوجه وقوعه من فعل العالم بالمعتقد. وليس يمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن يقال إنه يصح من الله تعالى أن يوجد [٨ ب] هذا الاعتقاد ولا يجعله علماً، بأن لا يكون المعتقد على ما تناوله نحو ما يعلم من كون «زيد في الدار» أنه كان يصحّ أن لا يحصل فيها. ولو لم يحصل وخلق الله تعالى هذا الاعتقاد الذي هو علم الآن فينا لما كان علماً. فعلى بعض الوجوه كان يَصحُّ أن يوجد هذا الاعتقاد ولا يكون علما لأجل أنه لو خلق فينا هذا الاعتقاد، وقدرنا أن لا يكون زيد في الدار، لكان خطأً قول من يقول، إن هذا كان لا يكون علماً، وخطأ قول من يقول إنه كان يجب أن يكون علماً. بل نُحِيْلُ السؤال لما نذكره من بعد، فإن له موضعاً هو أخص به.

فإن قيل: ولِمَ إذا صحّ أن يوجده ولا يجعله جوهراً، صح أن يوجده ويجعله سواداً؟

قيل له: إذا صحّ أن يكون الجوهر جوهراً بالفاعل، وأن يكون السواد سواداً بالفاعل، لم تثبت للذات صفة جنسه، ولم يمكن أن يقال، ان ما[32] يصح على ذات من الذوات يستحيل على ذات أخرى. وإذا كان كذلك وجب أن يصحّ على كل ذات أن تكون جوهراً، وأن تكون سواداً، وأن يقف حصول تلك الذات على إحدى الصفتين على إختيار الفاعل.

فإن قيل: ولم إذاً صحّ حصول كل واحد منهما بدلاً من الآخر. صحّ من الفاعل أن يجعل الذات عليهما؟

قيل له: لأنهما لا يتضادّان. ولا يجريان مجرى المتضادين. فإذا كان الأمر على ما وصفنا. وجب القضاء بأنه يصح من القادر أن يجعل الذات عليهما|لأنه[٣٣] كان يستحيل. ولكان المحيل ليس إلاّ تَضَادّ الصفتين. أو كونهما جاريتين مجرى المتضادين. ولا يلزم على ذلك أن يصح من الفاعل أن يجعل الكلام الواحد أمراً بالشيء نهياً عنه. لأن هذين الحكمين يجريان مجرى المتضادين من حيث أن الكلام لا يكون أمراً. إلاّ بكون فاعله مريداً لما تناوله. ولا يكون نهياً. إلا لكون فاعله كارهاً لما تناوله. وليس يجوز أن يكون [٩ أ] مريداً للشيء كارهاً لتضاد الصفتين، فلذلك لا يصح أن يجعل الكلام الواحد أمراً بالشيء نهياً عنه، لاستناد هذين الحكمين إلى صفتين ضدين. ولا يلزم عليه أن يصح من الفاعل أن يجعل الفعل الواحد حسناً قبيحاً، من حيث أنه لا تضاد بين هذين الحكمين لأنهما يجريان مجرى المتضادين، لأجل أن الحسن لا يكون حسناً إلاّ إذا حصل فيه غرض، مع تعرّيه من سائر وجوه القبح. والقبيح لا يكون قبيحاً، إلاّ إذا حصل منه وجه القبح، وليس يجوز أن يكون وجه القبح حاصلاً غير حاصل، فهذا آكَدُ من التضاد في هذا الباب.

فإنْ قيل: ما انكرتم أن بين كونه جوهراً، وبين كونه سواداً، ما يجري مجرى التضاد، لأنه لا يكون جوهراً، إلا ويكون متحيزاً، ولا يكون سواداً، إلاّ ويكون غير متحيز.

قيل له: ليس في كونه سواداً، ما يقتضي أن لا يكون متحيزاً، وإنما هو اختصاصه بهذه الصفة التي يرى عليها. فلا يجب إذا حصل سواداً جوهراً أن يكون متحيزاً غير متحيز. وليس كذلك سبيل الحسن والقبيح لأن قولَنا حسن يقتضي أن فيه غرضاً، وأنه لا وجه من وجوه القبح فيه، وقولنا قبيح يتضمن ثبوت وجه من وجوه القبح، ففارق أحدهما الآخر. ولا شبهة في أنّ صفة التحيز لا تجري مجرى المضاد لكونه سواداً، إذ لو حصلتا هكذا[٣٤] لكان لا فرق بين أن تحصلا لذات واحدة، وبين أن تحصلا لذاتين، ولكان يستحيل اجتماع السواد مع الجوهر في الوجود،

فإن قيل: ما أنكرتم أن بين الصفتين ما يجري مجرى التضاد من حيث أن تحيز

الجوهر يصحح وجود البياض بحيث هو، وكونه سواداً يحيل وجود البياض بحيث هو. واذا كانت إحدى الصفتين محيلة لما تصحّحه الأخرى جريا مجرى المتضادين.

قيل له: ليس الأمر [٩ ب] على ما ظننته لأنّ تَحَيُّزَهُ لا يصحّح وجود البياض بحيث هو على كل حال، وإنما يصححه إذا لم يكن سواداً فلا يلزم ما قدرته. وهذا بمنزلة أن يقول أحدنا أن كون الواحد منّا حيّاً يجري مجرى المضاد لكونه مشتهياً من حيث أنَّ كَوْنَهُ حياً يصحح كونه نافراً وكونه مشتهياً يحيل ذلك. فكما نقول ها هنا أن كونه حياً إنما يصحح كونه مشتهياً إذا لم يكن نافراً، فأما مع كونه نافراً، فلا يجوز أن يقال إنه يصحح حصوله مشتهياً، فكذلك نقول إن تحيز الذات إنما يصحح وجود البياض بحيث هو، إذا لم يكن سواداً، فاما اذا كان سواداً، فلا يجوز ان يصححه.

فان قيل: لم لا يجوز ان يجعله الفاعل سواداً جوهراً.

قيل له: لأنه كان يجب إذا طرأ البياض عليه أن ينتفي به من حيث أنه سواد، ولا ينتفي به من حيث أنه جوهر.

وبعد، فلا بدّ إذا طرأ البياض من أن يكون حالا فيه، ولا يجوز ان ينفي الحال محله.

فإن قيل: فما أنكرتم أن البياض إذا طرأ انتفى هذا الذات من حيث أنه سواد ثم يزول التحيّز لزوال صفة الوجود، لأنه يحتاج إلى وجوده في تحيزه؟

قيل له: لا يمكن أن يقال ذلك، لأن هذا البياض لا بدَّ من أن يوجد بحيث هو، حتى يصحّ أن تنتفي هذه الذات من حيث أنها سواد ولا يوجد بحيث هو، إلا والذات موجودة متحيزة، فكيف يمكن أن يقال أن هذه الذات تنتفي في حال وجود البياض، ثم يخرج من كونه متحيزاً لزوال صفة الوجود؟ على أنه يجب أن يبقى موجوداً. لأنه لمكان تحيزه يجب أن يبقى، مالم يطرأ عليه ما يضاده من هذا الوجه، ولمكان كونه سواداً يجب أن ينتفي اذا طرأ[٣٥] عليه ما يضاده من هذا الوجه. وهذا يوجب أن يكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة.

ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لما هو عليه في ذاته، لأنه ليس ها هنا صفة أخرى يشار إليها فيقال إنه جوهر لأجلها. ولأنّا [١٠أ] نريد به ما هو الأصل في

صفاته، ولأنه كان يجب أن تكون تلك الصفة للذات، وأن تستمر في العدم والوجود، وهذا غرضنا[٣٦]. وكان يجب أن يكون متحيزاً لأجلها، وهذا هو المراد بقولنا جوهر.

فإن قيل: ولم قلتم أن الصفة إذا كانت للذات، فإنها يجب أن تكون حاصلة ما دامت الذات؟ قيل له: لأن الصفة المقصورة على الذات، بمنزلة الصفة إذا كانت مقصورة على العلة. فكما أن الصفة المقصورة على العلة، لا يجوز أن لا تحصل مع حصول العلة لأنَّ في زوالها مع حصول العلة نقضاً لتعليلها بها، فكذلك لا يجوز أن لا تحصل الصفة مع حصول الذات، إذا كانت مقصورةً على الذات فقط. يوضح ذلك أنَّ الصفة إذا جعلناها مقتضاةً عن صفة أخرى، ومقصورة عليها فقط، لم يجز أن لا تحصل الصفة المقتضاة مع حصول الصفة المقتضية، لأنا إذا لم نقل ذلك، عاد على ما قلناه في التعليل بالنقض.

فإن قيل: إنَ الذات في سائر الحالات لا تخرج من أن تكون ذاتاً.

قيل: إن الغرض بقولنا ذات، انه يصح أن يُعلم ويُخبر عنه، ولا تخرج الذات من ذلك.

فإن قيل؛ لم لا يجوز أن تخرج الذات من أن تكون معدومة أو موجودة؟ فلا يصح أن يتعلق العلم بهما[٣٧] وتخرج من أن تكون ذاتاً.

قيل له: يصح أن يُعلم أنه كان موجوداً من قبل، فيميز بهذا العلم بينه وبين غيره. فلا بد في هذا العلم من أن يكون متعلقاً به، لأنه لو لم يكن لهذا العلم متعلق - مع أنه يقع التمييز لأجله بينه وبين غيره - لوجب أن لا يكون لشيء من العلوم متعلق. ولمكان هذا قضينا بأن العلم يصح أن يتعلق بالشيء على طريق [١٠ ب] الجملة، لأنه[٣٨] يقع لأجل هذا العلم فصل بين هذه الجملة وبين غيرها من الجمل، كما إذا تعلق شيء بعينه وقع لأجل ذلك العلم فصل بينه وبين غيره من الذوات.

دليل آخر: وأحد ما يدل على ذلك أيضاً أنّ الجوهر عند الوجود يجب أن يكون متحيزاً. فإما أن يكون الوجود مؤثراً في تحيزه، أو يكون المؤثر أمراً سواه ولا بدَّ من ذلك لأن الصفة إذا وجب ثبوتها عند صفة أخرى، ووجب زوالها عند زوال تلك الصفة، ولا يمكن تعلق الصفة بأمر آخر سواها، وجب أن تُعلّق بها لأنّ المؤثرات

تثبت بهذه الطريقة وما يجري مجراها. ولو كان المؤثر في التحيز صفة الوجود لوجب في كل موجود أن يكون متحيزاً. وإذا استحال ذلك وجب أن يكون المؤثر في ذلك صفة أخرى زائدة على الوجود. وتلك الصفة لا تخلو من أمرين: إما أن تكون متحددة. أو غير متحددة «ف». لا يجوز أن تكون متحددة لأنها إذا كانت متحددة عند الوجود لتحدد التحيز، لم يكن التحيز بأن يكون معللاً بها، أولى من أن تكون تلك [الصفة] معللة بالتحيز. وهذا يوجب أن تكون كل واحدة منهما مؤثرة في صاحبتها وذلك يستحيل، كما يستحيل تعليلُ الصفة بنفسها.

وبعد، فكان يجب أن تكون تلك الصفة، إذا لم تكن معللة بالوجود. أن تكون معللة بصفة أخرى. ثم إن كانت الصفة الأخرى متحددة فالكلام فيها كالكلام في الصفة الأولى. وهذا يُوجبُ القول بحصول الجوهر على صفات لا نهاية لها ولا حصر. وحصول الجوهر على صفات لا نهاية لها ولا حصر غير معقولة. وإذا صحّت هذه الجملة، وجب أن يكون المؤثر في صفة التحيز صفة أخرى غير متحددة، وأن تكون مستمرة للذات في حال عدمها.

دليل آخر: ويدل [١١ أ] على ذلك أيضاً أن المعدوم على ضربين:

- أحدهما: أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وجد وجب أن يكون متحيزاً
- والثاني: أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وجد استحال أن يكون كذلك.

فلا بد من أن يكون أحد المعلومين متميزاً عن الآخر. فليس يخلو[٣٩] من أن يكون متميزاً بصفة منتظرة أو بصفةٍ حاصلةٍ. ولا يجوز أن يتميز بصفة منتظرة. لأنّ ما يؤثِّرُ في التميز لا يجوز أن يكون متراخياً عنه، مع أن التميز مَقْصُورٌ عليه. كما أن كل حكم يتبع صفة، فإنّه لا يجوز أن يحصل قبل حصول الصفة. يبيّن ذلك أن الذات لا يصح فيها الفعل من غير أن تكون قادرة، مع أن صحة الفعل مقصورة على كونها قادرة، وهذا واضح.

دليل آخر: وهو أن الباري تعالى لا بد من أن يكون متميزاً عن كل معلوم سواه ومخالفاً له. ألا ترى أنه لا يجوز أن ينوب منابه فيما يرجع إلى ذاته، وهذا هو المخالفة. وإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك المعلوم مخالفاً للقديم ومتميزاً عنه. ولا يجوز أن

يكون كذلك إلاّ ويختص بصفة، بها يتميز عن غيره. فلذلك قضينا بأن المعدوم. يجب أن يكون على صفة بها يتميز عن غيره.

دليل آخر: وهو أنا قد بينّا أنه لا معلوم إلا ويجوز أن يعلم على حد التفصيل. لأنه إذا لم يصح أن يعلم مفصلاً لم يصح أن يعلم على حد الجملة. لما بيّن في الكتب. وإذا ثبت ذلك. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يُعلم مفصلاً إلاّ ويكون على صفة بها يتميز عن غيره. فيجب أن تكون المعلومات في سائر الحالات. موجودة كانت أو معدومة. على صفات تتميز بها عن غيرها.

دليل آخر: وهو أن الله تعالى إذا أراد خلق الجوهر. [١١ ب] فلا بد من أن يقصد إلى إيجاد ما علم من حاله أنه يجب أن يتحيز عند الوجود. ولا يكون هكذا[٤٠] إلا ويتميز عنده عن غيره. ولا يجوز أن يتميز من غيره إلا أن يختص بصفة.

فأمّا ما يتعلقون به من الشُبه في هذا الباب فركيك.

منها أن الجوهر لو كان جوهراً في حال العدم. والعرض عرضاً في حال العدم. لما أمكن القول بأن الله تعالى فعل عرضاً أو جوهراً.

ومنها. أنه لا صفة للجوهر بوجوده زائدة على كونه جوهراً. فإذا قيل. إنه جوهر في كل حال، فكأنه قيل انه موجود في كل حال.

ومنها أنه لو جاز أن يكون الجوهر جوهراً في حال عدمه. لوجب أن يصح أن يكون متحيزاً في حال العدم، قابلاً للمتضادات في حال العدم. لأن المعقول من الجوهر ما يكون قابلاً للمتضادات. وقد عرفنا فساد ذلك، فيجب أن يفسد ما قلتموه.

والجواب: أما ما قالوه أولاً فبعيد[٤١]، لأن معنى الفاعل هو أنه وُجد مقدور. فإذا كان الله تعالى قد حصّل الجوهر على صفة الوجود، وحصّل العرض على صفة الوجود، كان فاعلاً لهما. ويقلب هذا السؤال على السائل فيقال: إنك تصف المعدوم بأنه شيء، فيجب عليك إنْ صَحَّ ما ذَكَرْتَهُ، أن تقول ان الله تعالى لم يوجد شيئاً من الأشياء. فإن قال: لا يلزمني ذلك، لأنه إذا اخترع المعدوم من العدم إلى الوجود، فقد أحدثه، وهذا معنى الإحداث، وإن كان شَيئاً في حال عدمه، قلنا فارضَ منّا بمثل هذا الجواب. ويُقلب على من يصف المعدوم بأنه معلوم، ويمتنع من تسميته بأنه شيء،

فيقال: يلزمُك إن صحّ ما قلته أن تقول أن الله تعالى لا يخلق مما يعلمه شيئاً من الأشياء. لأن ذلك قد كان معلوماً قبل ما خلقه. فما الذي خلقه؟ أكان ما خلقه معلوماً [١٢ أ] أو غير معلوم كما قالوا لنا؟ فلا شيء يذكرونه في الجواب عن هذا إلاّ ويمكننا أن نجعله جواباً عما سألونا عنه.

فأما ما ذكروه ثانياً فخطأ عظيم. لأن للجوهر بوجوده صفة زائدة على كونه جوهراً. يبيّن ذلك أنا قد دلّلنا على أن كونَهُ جوهراً لا يجوز أن يكون بالفاعل. وقد ثبت أن وجوده بالفاعل. ومحال أن تكون الصفة الحاصلة بالفاعل هي الصفة التي لا يجوز أن تحصل بالفاعل.

فأما ما قالوه[٤٢] ثالثاً فجمع بين أمرين مختلفين من غير علة. والوجه في إفساد ذلك أن نبيّن أن الجوهر لا يجوز أن يكون متحيزاً وهو معدوم. لأنه لو كان كذلك لوجب أن يُرى في حال عدمه لأن الذات إذا حصلت على الصفة التي لو رُئيت[٤٣] لما رُئيت إلا لكونها عليها. وحصل الواحد منا على الصفة التي لو رأىٰ لما رأى إلا لكونه عليها. وارتفعت الموانع. فالواجب أن يراه. فإن قيل: ما أنكرتم أنه. وإن كان حاصلاً على الصفة التي يُرى عليها. فلا يصح أن نراه إلا إذا وجد.

قيل له: لا يجوز أن يُجعل الوجود شرطاً في الرؤية. ولا يكون له تأثير لا في الصفة التي يرى عليها الجوهر. ولا في الصفة التي لأجلها يرى الرائي. ولا في صحة الحاسة التي يرى بها. ولا فيما تكمل به صحة الحاسة. وكل ما يكون شرطاً في الرؤية. فلا بدّ من أن يتضمن التأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها. يُبيّن ذلك أنه لا يجوز أن نجعل وجود الكون في الجوهر شرطاً في رؤيتنا إياه لمّا لم يكن له تأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها.

فإن قيل: ولم لا يجوز أن نُدرك المعدوم؟

قيل له:[قد عرفنا أن الصوت ينقطع إدراكنا له في الثاني. وإنما يكون كذلك لعدمه. فكل ما شاركه [١٢ ب] في العدم فيستحيل أن ندركه. فأما ما له قلنا أن الجوهر لا يجوز أن يحله شيء وهو معدوم. لأنه[٤٤] لو صحّ أن يحل السواد الجوهر المعدوم لوجب أن يحله[٤٥] وكذلك الكلام في البياض المعدوم. وهذا يوجب أن يكون

السواد والبياض حالين في حالة واحدة في محل واحد، ويخرجهما من أن يكونا متضادين على المحل. وقد ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر؛ وهو أن السواد والبياض يتضادان على المحل[٤٦]، فلو خلا المحل وهو معدوم لكانا يتضادّان عليه. وكان يجب أن يُحيل عدم أحدهما عن المحل عدمَ الآخر عنه، كما أنهما لما تضادا على المحل في حال وجودهما، كان وجود أحدهما، يحيل وجود الآخر. وهذا يوجب أن يتضادّ الضدان في حال عدمهما، وأن يستحيل عدم الضدين كما يستحيل وجودهما.

٤ - مسألة: في أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما[٤٧]:

ذهب شيوخنا إلى أن ذلك صحيح، ولهذا جوّزوا أن يكون في العالم خلاء؛ بل اوجبوا ذلك. وقال شيخنا أبو القاسم لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما، وأحال أن يكون في العالم خلاء. والذي يدل على صحة ما قلناه وُجُوه: أحدها أنّ العالَم لو لم تكن فيه مواضعُ خاليةٌ من الجواهر والأجسام، لكان يتعذر علينا التصرف. فلما علمنا أنه لا يتعذر علينا ذلك، علمنا أن فيه خلاء.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما لا يتعذر علينا التصرف فيه لأجل أن أجزاء الهواء تنقبض بعد أن كانت منبسطةً، فلهذا يتأتى التصرف منا لأنها إذا انقبضت صحّ أن نحصل في أماكنها. وربما يقولون إنها تصير [١٣ أ] أقلّ مما كانت، لأن الأشياء الكثيرة يصح أن تصير شيئاً واحداً وصحّ أن يصير الشيء الواحد أشياء كثيرة.

قيل له: إنّ مع هذا القول بأن العالم لا خَلَلَ فيه؛، لا يصح أن يقال بالانقباض في أجزاء الهواء مرة والانبساط أخرى، وإلا لكان سبيل الواحد منا سبيل من كان محبوساً في تنور، لأن ذلك على سائر الأحوال أجزاء يجتمع بعضها من بعض فلا يكون فيها خلل، فكيف يصح أن يقال مع هذا بالتخلخل والاكتناز؟

فأما ما قالوه في أن الأشياء الكثيرة يصح أن تكون شيئاً واحداً، فهو بيِّن الفساد. وذلك أن الشيء الواحد لا يجوز أن يحصل على صفتين مثلين لنفسه. والأشياء لا بد من أن يَحصل لكل واحد منها صفة ذاتية. فلو صارت شيئاً واحداً لكان لا بد من أحد أمرين: إما أن يقال بزوال أكثر صفاتها الذاتية، وهذا لا يجوز، لما بُيِّن في

الكتب. أو يقال بأن الذات الواحدة تحصل على صفات متماثلة للذات، وهذا أيضاً لا يجوز. وقد تقصيّنا الكلام فيه في كتاب «النقض على أصحاب الطبائع».

فإن قال: ان الهواء يحصل في مكان أحدنا في حال ما يحصل هو في مكان الهواء

قيل له: هذا فاسد من وجوه:

-أحدها، أن أحدنا إذا تصرف، دفع الهواء إلى الجانب الذي يذهب إليه، فيجب أن يندفع الهواء إلى تلك الجهة، فلا يصح أن يصير إلى المكان الذي انتقل عنه أحدنا.

- والثاني، أنه لا يصحّ أن ينتقل إلى مكان أحدنا، إلا[٤٨] إذا فرغ ذلك المكان من أحدنا. فكيف يجوز أن يقال بأن المكان لا يصح أن يكون فارغاً من جسم؟

ومتى قالوا بأن حال انتقال أحدنا عنه حال حصول الهواء فيه،

قلنا لهم: إنّ ذلك الهواء، إن كان ينتقل إلى مكان أحدنا، فإنما[٤٩] [١٣ ب] ينتقل بما نفعل فيه من الاعتماد، وذلك الاعتماد يحصل في حال حركة الواحد منا إلى مكان الهواء. وذلك الإعتماد يولد في الهواء الإنتقال في الوقت[٥٠]، فيجب أن يكون مكان أحدنا فارغاً في حال ما تحرك عنه. إلا أنه يمكن أن يُعترض على هذا الكلام بأن يقال: انَ أحدنا يفعل الاعتماد قبل أن يتحرك إلى مكان الهواء، وذلك الاعتماد يولد في الهواء الحركة إلى مكانه في حال ما يتحرك هو إلى مكان الهواء. ومن حق الاعتماد إذا منع من التوليد في سمته وجهته مانع، أن يولد في جهة أخرى.

وبعد، فلو صحّ ما قالوه لجاز أن يكون ها هنا كوزان مملوءان ماءً، يصب الماء من أحدهما في الآخر في حال ما يصب الماء من الآخر فيه. وقد عرفنا أن هذا مُتَعَذّر. وكان يجب في المكان الضيق، إذا إستقبلنا ناس، أن يصح منهم أن ينتقلوا إلى أماكننا في حال ما ننتقل إلى أماكنهم؛ فقد عرفنا تعذر ذلك[٥١].

[١٤ أ] **دليل آخر**: وأحد ما يدل على ذلك، أنّا لو أخذنا زقاً «وبذلنا الجهد في إخراج ما فيه من الهواء[٥٢]» فألْزَقْنا أحد جانبيه بالآخر، ثم شددنا رأسه على حد يمنع دخول الهواء فيه، لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر. وإذا جذبنا، فلا بد من أن يحصل هناك خلاء. وليس لأحد أن يقول أن الهواء يدخل فيه، وذلك أنه لو

كان يدخل الهواء في ثقبه، لكان يصح أن يمتلىء حتى يصير بمنزلة ما يُنْفَخ فيه، وقد عرفنا فساد ذلك. وكان يجب إذا نفخنا فيه، أن لا يبقى الهواء فيه بأن يخرج من ذلك الخلاء[٥٣]، وكان يجب إذا قيّدنا ظاهر الزق أن لا يدخله الهواء.

دليل آخر: وقد استدلّ على ذلك بما يقارب ما بدأنا به، وهو أنا (إذا) أخذنا زقاً ملأناه ريحاً، أمكننا أن نغرُز فيه إبرةً. ولا يصح هذا الغَرْز، إلاّ بأن يكون هناك خلاء[٥٤]، لأنه لا يصح اجتماعُ جسمين في مكان واحد. ولا يمكن أن يقال أن الهواء يخرج من الزق عند إدخال الإبرة فيه لما بيَّنا(ه)، فلم يكنْ بدّ من القول بأن هناك خلاء[٢] كثيراً.

دليل آخر: وهو أنا إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ومصصنا الهواء منها، ثم غمرناها في الماء ورأسها مسدود بالإبهام، فإن الماء يدخل فيه من غير أن نسمع منها صوتاً. ولو كان فيه هواء لكان لا بد من أن نسمع الصوت منها كما نسمع إذا لم يمصّ الهواء منها. فعلمنا بذلك أن الهواء يخرج منها عند المص، ولا يخلفه غيره، فيحصل هناك خلاء[٥٥]. هذا من أقوى ما يقال في هذا الباب، وقد أورده شيخنا أبو اسحق ابن عياش[×].

دليل آخر: وقد استدلّ بهذه الدلالة على وجه اخر، وهو أنّا إذا أخذنا هذه القارورة، ومصصنا الهواء منها، ثم شددنا رأسها [١٤ ب] بالإبهام، وقلبناها في الماء، فإن الماء يدخل فيها. فلو لا أنّ الهواء قد خرج منها بالمصّ لم يكن ليدخل الماءُ فيها، كما لا يدخل إذا لم يمص الهواء منها. وقد أوردها شيخنا أبو القاسم هذا على نفسه في «كتاب ما خالف أصحابه فيه». وأجاب عنه بأن قال، أنه[٥٦] بالمص يدخل فيها هواء حارّ، ويخرج منها هواء بارد. قال: ومن شأن الحار أن يكون سريع الحركة، ومن شأن البارد أن يكون بطيءَ الحركة، فلهذا يخرج منه ذلك الهواء الحار سريعاً، ويحصل الماء لاستحالة أن يكون في العالم خلاء.

(×) ابو اسحق بن عياش: هو ابراهيم بن عياش البصري. درس على أبي عبد الله البصري وأبي علي ابن خلاد. وترك تلامذة كثيرين، وكتب في أجوبة المسائل في النقض؛ قارن عنه: فضل الاعتزال ٣٢٨، طبقات المعتزله ١٠٧.

فقال له شيخنا أبو هاشم: إنك قد ناقضت، لأنك قد قلت قبل هذا في المحجمة إذا رُكّبت على الأخدعين ثم جذب الهواء منها، أن اللحم ينتؤ[٥٧] وانما ينتؤ لأنه لا يخلف الهواء الخارج بالمص شيء. ولو كان بدل فيها هواء حار، لكان يخلف الهواء الخارج منها، فمتى قال في ذلك الموضع، أنّه لا يخلف ذلك الهواء هواء[٥٨] حار، فقد ناقض. لأن المصّ في كلا[٥٩] الموضعين على سواء. وبعد، فإن الهواء إنما يدخل بالنفخ لا بالمص، فمن قال أنه[٦٠] بالمص يدخل فيها الهواء، فقد سوى بين المص والنفخ، وذلك ظاهر الفساد. وبعد، فلو أحمينا هذه القارورة بالنار، ثم قلبناها على الماء، لما دخل الماء فيها، فعلمنا بذلك فساد ما قاله. وأن العلة في دخول الماء فيها ما ذكرناه.

دليل آخر: وأحد ما استدل به، أنا لو قدرنا أربعة[٦١] أجزاء كالخط، ثم قدّرنا نقل الأجزاء التي في الوسط في حالة واحدة، لكان يجب أن لا يخلو حال هذين الجزأين اللذين هما طرف الخط من أحد أمرين: إما أن يلتقيا أوْلا يلتقيا. فإن التقيا أدى إلى القول بالطفر؛ وذلك لا يصحُّ. وإن لم يلتقيا وبقيا مفترقين ولا جوهر بينهما، فهو الذي نريده من القول بإثْبات الخلاء. فإن قيل: لا يمكن نقل هذه الأجزاء دفعة واحدة. قيل له: ما الذي يمنع من ذلك؟ أليس كان يصحّ [١٥ أ] نقلها لو لم تكن مُتّصلة بهذين الطرفين، فيجب أن يصح نقلها وإن اتصلت بهما. وبعد، فمتى لم يكن فيها من الثقل ما يمنع من النقل، فيجب أن يصحّ نقلها، ويجب أن يصح من الله تعالى أن ينقلها في حالة واحدة. ومتى لم يكن في نقلها أمر سِوَى فساد المذهب الذي نورد هذه الدلالة لافساده، فيجب أن يقال به ويُقْضَى بفساد ذلك المذهب، لأن الدلالة لا يجوز أن يُعترض عليها بالمذهب الذي يورد[٦٢] الدليل لإفساده. وإنما يجعل الدليل عياراً[٦٣] ويُرتب المذهب عليه. فأما أن يرتب الدليل على المذهب، فذلك عكس ما يقتضيه العقل والمقاييس الصحيحة.

دليل آخر: وقد استدل شيخنا أبو[٦٤] هاشم على ذلك بأن قال: ان الآبار[٦٥] العميقة إذا لم يصل الهواء إلى أواخرها، لم يعش الحيوان فيها. فيجب أن يقال بأن هناك خلاء. وليس يصح الاعتماد على هذه الطريقة، لأنه يمكن أن يقال أن هناك

هواء كثيفاً، والحيوان يحتاج إلى أن يتنفس من الهواء الرقيق، فلذلك لا يعيش، لا لأجل أنه ليس هناك هواء. ومما يُسأل هؤلاء أن يقال لهم: أليس عندكم أن هذه الاجسام تبقى[٦٦] ببقاء يحلّها؟ وأن بقاء بعض الأجسام لا يفتقر في وجوده إلى بقاء غيره، لأنه كان يصح من الله تعالى أن يخلق جوهراً واحداً دون غيره، ويخلق فيه البقاء فلا بد من بلى. فيقال لهم: فيجب أن يصح أن يخلق البقاء في السماء والأرض، ولا يخلق البقاء في الهواء الذي بينهما، فيبقى الهواء مع بقاء السماء والأرض. فإن امتنعوا من ذلك لم يمكنهم، مع قولهم بأن بقاء أحد الجسمين لا يحتاج إلى بقاء الجسم الآخر، وإن جوَّزوه قلنا لهم: فما قولكم لو فنيت الأجسام التي بين السماء والأرض، وبقيت السماء والأرض، هل تتصل إحداهما[٦٧] بالأخرى في حال ما تفنى الأجسام بينهما، أو لا تتصل إحداهما [٦٧ ب] بالأخرى؟ فإن قالوا: لا تتصل إحداهما[٦٨] بالأخرى ولا تلتقي، فقد جوزوا الخلاء. وإن قالوا تتصل لا محالة [١٥ ب] إحداهما[٦٩] بالأخرى، فقد قالوا بالطفر. فقد بان أنّه يلزمهم على مذهبهم أن يجوزوا الطفر.

ذكر جملة من أسئلتهم[٧٠] في هذه المسألة والجواب عنها:

سؤال لهم: قالوا: لو كان الجوهران مفترقين من غير أن يكون بينهما ثالث، لكان لا يمتنع أن يقال بأن المسافة والبُعد بين هذين الجوهرين؛ أقل مما يكون بين جوهرين آخرين، أو أكثر، أو يُساوي ذلك. وما يقال فيه أنه أكثر، أو أقل، أو يساوي غيره، لا بدّ من أن يكون شيئاً ثانياً[٧١]. يبيّن ذلك، أنه يمكن أن يقال، بين الجوهرين من المسافة قدر ذراع أو قدر باع، ولا بدّ من أن يكون ما يصح تقديره بالذراع، أو الباع، جسماً ثانياً أو جواهر ثانية موجودة.

الجواب: يقال لهم: إنا إنما نقول ذلك على وجه التقدير، وعلى معنى أنه لو كان بينهما جواهر، لكان طولها ذراعاً، أو كانت أكثر مما يكون بين هذين الجوهرين الآخرين، أو كانت تكون أقل من ذلك، أو كانت تكون مساوية. فعلى ضرب من

التقدير، يصحّ أن يقال هذا نحو ما نقول: ان الله تعالى لو خلق جسماً ثم خلق بعده جسماً آخر ولا وقت يتخللهما، ثم خلق بعده جسماً آخر ثالثاً لكان يصح أن يقال بأن التراخي الذي بين الأول والثالث أقل مما يكون بين الأول والثاني. ويقدّر الوقت في ذلك فيقال: لو كانت أوقات، لكانت الأوقات التي بين الأول والثاني أقل من الأوقات التي بين الأول والثالث.

سؤال آخر: قالوا إذا شاهدنا الجوهرين المفترقين، فلا بدّ من أن يتبيّن عند الإدراك، كونهما مفترقين. ولا يصح تبيّنُ ذلك، إلاّ بأن نشاهد الخلل الذي بينهما. وما ليس بموجود لا يصح أن يتعلق الإدراك به. وليس يمكن تصور مشاهدة جوهرين مفترقين، من غير مشاهدة [١٦ أ] ما بينهما من الخلل، فلا بدّ من أن يكون الخلل بثالث قد حصل بينهما. فعلى هذا الوجه لا يمكن إثبات الخلاء.

الجواب: يقال لهم: جميع ما ذكرتموه دعاوى فيها تنازعون. ونقول: يصح مشاهدة الجوهرين المفترقين من غير أن نشاهد ثالثاً بينهما. وما الذي يمنع من أن نعلم عند الإدراك كون أحد الجوهرين كائناً في جهة، وكون جوهر آخر في جهة أخرى بالبعد عنه[٧٢]، وإن لم نشاهد أمراً آخر سواهما. ولا فرق بين ما ذكروه، وبين أن يقتصروا إذا أرادوا أن يدلوا على نفس دعواهم، بأن العالم لا يجوز أن يكون فيه خلاء.

سؤال: قالوا: قد علمنا أن الحجّام، إذا ركّب المِحْجمَةَ على الأخدعين، ومص الهواء منها، فلا بدّ من أن ينتأ اللحم. وإنما يجب أن ينتأ اللحم، لاستحالة أن يكون في العالم خلاء.

الجواب: يقال لهم: قولكم ان اللحم إنما ينتأ[٧٣] لاستحالة أن يكون في العالم خلاء، دعوى لا برهان معها[٧٤]. بل ما أنكرتم أنه إنما ينتؤ اللحم، لأجل أن الهواء مختلط باجزاء اللحم متشبّث بها. فاذا جُذِب[٧٥] الهواء بالمص، انجذب اللحم بجذب ما يتشبّث به، كما أن أحدنا إذا جذب الهواء المتّصل بالماء، بأن وضع على الماء أنبوبة، انجذب الماء إلى الأنبوبةِ. ثم يقال لهم. إن هذا بأن يجعل دلالة على جواز الخلاء أولى

لأجل أن هذه المحجمة لو تركت على الحجر ثم مُصّى الهواء منها لما نتأ[٧٦] الحجر مع أنه لا جسم هناك يخلف الهواء. وإنما لم ينتأ الحجر لأجل أنّه ليس الهواء مداخلاً لأجزائه مختلطاً به كاختلاطه باللحم. ولو كان الأمر على ما قالوه لكان لا فرق بين الموضعين. ثم يقال لهم: أرأيتم لو قدرنا صفيحة من أجزاء لا تتجزأ، وركبنا عليها محجمين من جنبتين، وقصَّ الهواء منهما قادران أليس كان لا تخلو الصفيحة من وجوه ثلاثة: إما أن تقف، [١٦ ب] واما ان تنجذب الى جهة هذا القادر، او انجذبت الى جهة القادر الآخر، لأنها لا يجوز ان تنجذب الى الجهتين جميعاً في حالة واحدة. فإن وقفت، أو انجذبت إلى جهة أحدهما، فقد حصل هناك خلاء. ثم يقال لهم؛ لو كان الأمر على ما قلتموه، لما كانت[٧٧] أجزاء اللحم، بأن تنجذب لاستحالة الخلاء، أولى من أن تنجذب أجزاء الزجاج لاستحالة ذلك.

سؤال: قالوا؛ قد عرفنا ان المجبِّر إذا أراد أن يجبِّر العظم الكسير، ووضع قطعة من العجين على ذلك الموضع، ثم وضع عليه قطعةً من النار، ثم أكب عليه قَدحاً، فان الهواء[٧٨] يحمى فيخرج من خلل القدح. وإذا خرج الهواء، ارتفعت النار لتخلف الهواء في مكانه. فإذا ارتفعت النار، ارتفع العجين، فيخلف النار في مكانها. وإذا ارتفع العجين، ارتفع العظم وعاد الى مكانه. وإنما يجب ذلك لاستحالة الخلاء.

والجواب، يقال لهم: قولكم بأن هذه القضية إنما وجبت لاستحالة الخلاء، دعوى فيها تُنازعون. فما أنكرتم أنها إنما استحالت، لأجل أن النار إذا وضعت على العجين، فقد فُعل فيها اعتماد في جهة السفل. فهي تذهب في[٧٩] خلل العجين واللحم سفلاً بذلك الاعتماد والمجتلب. ثم تتراجع إذا انقضى المجتلب بما فيه من اللازم صعداً فينجذب العظم واللحم وتتراجع[٨٠] النار صعداً، فيعود الى مكانه. ثم يقال لهم: هذا بأن يجعل دلالة على أن في العالم خلاء أقرب، لأن هذه العجينة لو جُعلت على قطعة من الحجر، ثم طرحت النار، وأكب عليها قدح، لكان الهواء باختلاط أجزاء النار به، يخرج من خلل القدح، ولا يخلف ذلك الهواء جسمٌ آخر. لأن الحجر لا تنتئ أجزاؤه، ولا ترتفع عن مكانها، فيجب ان يقال بأن هناك خلاء.

سؤال آخر: قالوا قد عرفنا أن القارورة الضيّقة الرأس. لو مصّ الهواء منها. ثم غمرت في الماء. لكان الماء يرتفع إليها. مع أن من شأنه أن ينحدر. وإنما يجب ارتفاع [١٧ أ] الماء إليها لاستحالة أن يكون في العالم خلاء. لأن الهواء الحار. الذي دخل في القارورة من نفس الإنسان. يخرج سريعاً. فلا بد من أن يخلفه جسمٌ آخر.

الجواب: يقال لهم. إنا قد بيّنا أنه لا يحصل فيها هواء حار من النفس. لأن ذلك انما يحصل بالنفخ لا بالمصّ. وبعد. فإن العلة في ذلك ليس ما ذكروه. بل لأجل ان الهواء اذا مصّ من القارورة. وفيها أجزاء نارية كثيرة (٨١) الاعتماد. فتظهر تلك الأجزاء. فاذا غُمرت في الماء. حصل في تلك الاجزاء النارية اعتماد سفلاً. فتذهب من أجزاء الماء. ثم تتراجع بما فيه من الاعتماد صعداً. فيجذب بتراجعها الماء. كما قلنا في علة نبو العظم وعوده الى مكانه عند الجبر له.

سؤال آخر: قالوا: قد عرفنا ان سرّاقة الماء إذا جعل فيها الماء، ثم سُدّ رأسها بالإبهام، فان الماء لا يسيل من ثقبها، مع ان من شأن الماء ان ينحدر ويسيل الى اسفل. وانما كان كذلك، لأجل أنه ليس يخلف الماء جسم آخر سواه، فلذلك يبقى في السراقة ولا يسيل منها.

الجواب: يقال لهم ليست العلة في ذلك ما ذكرتموه، بل لأجل ان اليسير من الهواء يمانع اليسير من الماء من النزول، فلذلك يبقى الماء فيها. فإذا رُفِعَت الابهام عن رأسها، وداخل الماء هواءٌ، اثّر في نزوله فلم يَقْوِ ذلك اليسير من الهواء (٨٢)، على منع ما جاوره من الماء من النزول. يبيّن صحّة ذلك، ان تلك الثقب (٨٣) لو وسعت لما وقف الماء فيها، مع انّه ليس يدخلها الهواءُ فيخلف الماءَ. وكذلك لو صُبّ في السراقة الزئبق، لما وقف. ولو كان الامر على ما ذكروه، لكان لا فرق بين ان تكون ضيقة الثقب، وبين ان تكون (٨٤) واسعة الثقب، في انه كان يجب ان يثبت الماء فيها، وكان لا فرق /١٧ ب/ بين ما هو اثقل من الماء كالزئبق، وبين نفس الماء. ثم يقال لهم: هذا بان يُجعل دليلاً على اثبات الخلاء اولى بان يقال، لو انّا جعلنا الزئبق في هذه السراقة، وسددنا رأسها بالإبهام، لكان الزئبق لا يثبت فيها، مع انه ليس يخلف الزئبق اذا سال منها جسمٌ آخر من هواء وغيره، فيجب ان يكون هناك خلاء

سؤال آخر: قالوا: قد عرفنا ان جرة لو كان فيها (ماء) ثم جمد الماء كله، لكانت الجرّة تنكسر وتنشق. وانما تنكسر لأجل ان الماء بالجمود تنقبض اجزاؤه، فلو لم تنكسر الجرّة، لكان هناك خلل [٨٥]، لأنه قد لم يحصل عند جمود الماء فيه هواء، غير انه لما لم يجز الخلل [٨٦]، انكسرت الجرة عند جمود الماء فيه.

الجواب: اعلم ان انقباض اجزاء [٨٧] الماء عند الجمود لا يصح على قولهم، لان الماء اذا لم يكن جامداً لا يتخلل اجزاءه اماكنُ فارغةٌ، كما لا يتخلل اذا جمد. فعلى هذا لا فرق بأن [٨٨] يكون منقبضاً. فإن قالوا بأن يصير اقل مما كان، فقد ابطلناه فيما تقدم. ثم يقال لهم: ليست العلّة في انكسار الجرة ما ذكرتموه، بل لأجل ان الهواء اذا برد، فإنه يكون كثير الاعتماد، لأنه يكون كثير الحركة. ويتبين ذلك من حالته، فيؤثر في ذلك الكسر بما فيه من الاعتماد، مع ما [٨٩] يحصل في الماء من الثقل والاعتماد على موضع منه عند اجتماع اجزائه بالجمود. فيكون التأثير أكثر من ان تكون اجزاء منبسطة، وان يكون ما فيه من الثقل كالمنقسم على كل الجرّة، فلذلك يؤثر في انكسار ذلك الموضع. ولو كان الأمر على ما ذكره، لكان لا فرق بين الحديد والزجاج في الانكسار اذا جمد فيه الماء كله. ومعلوم ان الآنية اذا كانت شديدة الصلابة، وكانت ثخينة غليظة، فإنها لا تنكسر وان جمد الماء فيها. فقد بان ان هذا بان يكون دلالة على جواز الخلاء [١٨ أ] اولى.

٥ – مسألة: ذكر شيخنا ابو القاسم (*) في عيون المسائل ان المجتمع هو

(*) هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (– ٣١٧ أو ٣١٩ هـ). متكلم معتزلي من أتباع المدرسة البغدادية. وكان أشهر معتزلة عصره، وقد ترك مؤلفات كثيرة ذكر منها النسابوري في كتابه ثلاثاً. وأكثر النقل عن كتاب أبي القاسم المشهور « عيون المسائل ». قارن عن الكعبي: الأنساب للسمعاني ٤٨٥، تاريخ بغداد ٣٧٤/٩، تاريخ ابن كثير ١٦٤/١١، وفيات الأعيان ٢٥٢/١ . المنطم لابن الجوزي ٢٣٨/٩، العبر في خبر من غبر ١٧٦/٢، لسان الميزان ٢٥٥/٣، شذرات الذهب ٢٨١/٢، الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية ٢٧١/١، تاج التراجم ٣١، سير أعلام النبلاء ٩/ق٢١٨، ١٠/ق ٦٢. الوافي بالوفيات (المجلد ١٧). ومقدمة فؤاد السيد على « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » (١٩٧٤) ٤٣ – ٥٦. ومقال Van Ess في EI عنه. طبقات المعتزلة لابن المرتضى (١٩٦١) ٨٨ – ٨٩. وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٩٧٤) ٢٩٧ – ٢٩٨.

أشهر كتب أبي القاسم الكعبي، قارن عنه مقدمة فؤاد السيد ص ٤٨، J. Fück –uch: in ZDMG: 90,305 ومقال فان اس السالف الذكر. وقد نقل عنه النيسابوري في أكثر من أربعين موضعاً.

الاعراض، اذا اجتمعت في محل واحد، وانه لا يقال في الجسم مجتمع الا على طريق المجاز، ويراد به انه متجاور ومؤتلف. واعلم ان هذا خطأ، لأن ذلك بالضد مما يقوله اهل اللغة، ان الاجتماع كالنقيض للافتراق. وعندهم انه يوصف بذلك في الحقيقة ما يجوز ان يوصف بالافتراق، وهو الجوهر دون العرض. فلا ادري من اين له هذا الاختيار حتى يقول انه رجوع عن مقاله، ويُرخّم الفصل به، وليس فيه الا عبارة فاسدة.

٦ - مسألة في ان في الحجر والخشب ناراً كامنة:

انكر شيخنا ابو القاسم ان يكون في الحجر والخشب نار كامنة، وذكر ذلك في عيون المسائل، وقال ان النار تحرق ما لاقاها، على قدر قلته وكثرته، واجزاء الحجر وان لم تكن النار تقوى على احراقها فهي تستحقه [٩٠]. وعند شيوخنا: في الحجر نار كامنة، وكذلك في الخشب.

والذي يدل على صحة ما قالوه، ان النار التي تحصل بالقدح في الحجر، لا تخلو من ان تكون قد ظهرت من الحجر عند القدح كما نقوله، او يكون ذاك مما يحدث عند فعل الله تعالى بالعادة. او يكون الهواء بقدحنا في الحجر يستحيل ناراً، فتكون الحرارة من فعلنا. ولا يجوز ان يقال ان النار تحصل من فعل الله بالعادة. لان الحال في ذلك تستمر على طريقة واحدة. ولو كان ذلك حاصلا بالعادة، لكان لا يمتنع ان يكون الحجر لا تنقدح منه النار اصلا وان رقّقَ وقُدح بالحديد المُموّه ومرّة تنقدح النار اذا ضرب قطعة جليد على قطعة اخرى من الجليد. وقد علمنا فساد ذلك. [١٨ ب] ولا يجوز ان يقال ان الحرارة تحصل من فعلنا، لأن المولّد لما كان يجب ان يكون الاعتماد، فكان يجب من غير القدح بالحجر ان نفعل في الهواء حرارة، اذا اعتمدنا عليه، وان نحيله ناراً.

وبعد فكان يجب ان لا يفترق الحال سواء قدحنا بحديد مموه، او بما لا يكون سبيله هذا السبيل. وكان يجب ان لا تفترق بعض الاحجار من بعض، لأن المُعْتَبَرَ فيما يولّد بالاعتماد، والاعتماد حاصل على حد واحد في سائر الاحوال. على انّا لو قدرنا على الحرارة لقدرنا على البرودة. ولو قدرنا عليها لكان لا يخلو حال ما نفعله [٩١] من

البرودة من امرين: اما ان تكون مباشرة او متولدة. ولا يجوز ان تكون مباشرة، لأن احدنا ربما يقوى داعيه الى ان يبرّد جسده عندما يجد من حر الهواء في السماء [٩٢]، ومع ذلك فانه لا يتمكن من ذلك. ولا يجوز ان تكون متولدة في غير محل قدرته، لأن السبب الذي يُقَوّى به الشيء عن محل القدرة ليس الا الاعتماد، فكان يجب أن يقال في الاعتماد أنه كما يولد الحرارة يولد البرودة. ولو[٩٣] كان كذلك لكان يجب ان يولد الحرارة والبرودة في حالة واحدة، وذلك محال.

سؤال: قالوا لو كان في الخشب نارٌ كامنةٌ لكان يجب ان تحترق الخشبة. وبعد، فكان يجب اذا سحقنا الخشب ان تظهر تلك النار. وكان يجب ان بِسَحْقِ الحجر وتَفَتُّتِهِ ان تظهر النار.

الجواب: ان النار التي في الخشب متفرقة في مواضع منه، وهي يسيرة قليلة. وفي الخشب صلابة تمنع النار من الاشتعال والتأجج، فلذلك لا يحترق بها [٩٤]، ولا تظهر النار بسحق الخشب، لأنه [٩٥] بالسحق تتفرق اجزاء النار، وهي يسيرة، فتَتَبَدَّد عند ذلك، فلا تظهر ولا تجتمع. وانما لم يجز ان نسحق الحجر فتظهر النار، لما ذكرنا من [١٩ أ] قلّته وصلابة الحجر.

٧ - مسألة:

ذكر في «عيون المسائل» ان الهواء يستحيل ماء، وتشبيهه [٩٦] بخار القدر اذا لاقى [٩٧] الطبق. وعند شيوخنا ان الذي ذكر [٩٨] لا يصح، بل يكون ذلك البخار هواء تجاوره اجزاء رطبة فيها مائيّة. فلذلك اذا لاقى بخارُ القدر الطبقَ، ظهر ما في البخار من أجزاء الماء على الطبق، [لا] لأن الهواء قد استحال ماء. والذي يدل على فساد ما ذكره، ان الهواء لو كان يستحيل ماء، لكان لا يخلو +١+ من احد امرين: اما ان يكون من فعل الله بالعادة، او يكون ذلك موجباً عن مجاورة الاجزاء المائية له. ولا يجوز ان يقال انه من فعل الله بالعادة ابتداء، لأنه كان يجب ان لا تستمر الحال فيه على طريقة واحدة. ولا يجوز ان يقال انه يتولد عن مجاورة الماء له، لأن المجاورة لا جهة لها، فتولد في غير محلها. وبعد، فليس بان تكون مجاورة الهواء للماء مقتضيةً لان يستحيل الهواء الى طبع الماء اولى من ان تقتضي ان يستحيل الماء هواء. على انه كان

يجب اذا لاقى الهواء الماءَ الذي في البخار ان يستحيل ماءً. وقد علمنا ان ذلك لا يجب. وقد تقصّينا (٩٩) الكلام في هذا الجنس في كتاب «**النقض على اصحاب الطبايع**».

٨ - مسألة: في ان لكل جزء قسطاً من المساحة:

ذهب شيخنا ابو هاشم الى ان لكل جزء قسطاً من المساحة. وقال ابو القاسم ان الجزء الذي لا يتجزأ (١٠٠) لا يجوز ان يقال ان له قسطاً من المساحة. فالذي يدل على صحة ما نذهب اليه، ان المساحة لا تخلو +١+ من احد امرين: اما ان ترجع الى ما هو عليه الجوهر من صفته الذاتية، او تكون راجعة (١٠١) الى التأليف. ولا يجوز ان يقال انها (١٠٢) ترجع الى التأليف، لأنه لو كان كذلك لكان يجب اذا اخذ احدنا جسماً طوله عشرون [١٩ ب] ذراعاً وجعلناه عشرين قطعةً، ان تتناقص مساحته كما يتناقص تأليفه. وقد علمنا ان مساحته كما كانت (١٠٣). واعلم ان هذه الدلالة قد ذُكرت في الكتب. الا انه يمكن ان يعترض عليها بان يقال: يلزمكم ان تقولوا ان الطول لا يرجع الى التأليف، لان تأليفه كما تناقص فان طوله لم يتناقص. الا ترى انه عشرون ذراعاً كما كان؟ وقد قيل: ان الجزأين يجوز ان يجتمع فيهما من التأليف، مثل ما في سائر اجزاء الدنيا، فكان يجب ان تكون مساحتهما مثل مساحة الدنيا. وهذا يمكن ان يورد عليه سؤال الطول.

فاذا قيل: ان الطول تأليف ذاهب في جهة، ولا يحصل في الجزأين من الطول ما في جسم طوله الف الف ذراع.

قيل له: في المساحة مثل ذلك. والاجود ان يقال، إنّا نريد بقولنا، ان له قسطاً من المساحة، ما يختص به من الصفة، التي لاجلها يصحّ ان تتعاظم الجواهر، بانضمام البعض الى البعض. وقد علمنا ان هذه الصفة لا بد من ان تحصل لكل جزء. ولا يجوز ان يقال انها لا تحصل الا اذا وجد فيه التأليف، لانه معلوم ان التأليف، يحتاج في وجوده، الى ان يكون محله بهذه الصفة فلو كانت هذه الصفة تحتاج في حصولها الى وجود التأليف، لاحتاج كل واحد من الامرين الى صاحبه. وهذا في الاستحالة بمنزلة احتياج الشيء الى نفسه، وذلك محال.

ويمكن ان يقال متى جُعلت هذه الصفة موجبة عن التأليف، انه كان يجب ان يعظُم الحجم بكثرة ما يوجد فيه من التأليف . ولا يلزم علبه الطول، لأن التأليف لا يكون طولا، الا اذا وقع على وجه. ولا يجوز ان يقال انه لا يؤثر في الصفة الا اذا وقع على وجه، بل تأثيره يكون لما هو عليه في نفسه، [٢٠ أ] فلذلك يجب ان يكثر الحجم بكثرة التأليف، حتى يصّح ان يكون الجزآن في حجم العلم كله.

واحد ما يدل على ذلك: انّا لو توهمنا دائرة، وكان في وسطها جزء، ثم وضعنا عند هذا الجزء جزءاً آخر، لكان بُعد ما بين القطب وبين قُطر الدائرة، اكثر من البعد الذي بين هذا الجزء الذي بينه وبين قطب الدائرة. فلولا ان لكل جزء قسطاً من المساحة، لكانت هذه القضية لا تجب فيه. على ان هذه الصفة التي اثبتناها للجوهرة بيّنا انها تجب لما هو عليه في ذاته، حتى انه انما يتميز في حال الوجود بهذه الصفة من غيره. ولا يجوز ان يقال فيما هذا سبيله انه يحصل لعلّة. على ان الادراك يتعلق بالجوهر على هذه الصفة، بما بيناه من قبل. وقد بينّا ان الادراك لا يتعلق بالشيء، الا على [ما تقتضيه] (١٠٤) اخصّ اوصافه، فلا يجوز ان يحصل لاجل التأليف.

٩ - مسألة: في ان الجوهر يجوز ان يفارق غيره من الجواهر، وان لم يصح ان يلاقيه في الثاني:

لا خلاف بين شيوخنا في ان ذلك يصح. وقال شيخنا ابو القاسم فيما خالف اصحابه، ان الجوهر لا يفارق جوهراً آخر، الا ويصح ان يلاقيه في الثاني. وهذا خلاف في عبارة، لان الذي نريد بقولنا مفارق يُثْبته، وانما يمتنع من تسميته بهذا الاسم. ولا معنى للمشاحة في الاسماء، اذا وقع الاتفاق على المستفاد بها. على انه معلوم، ان اهل اللغة يسمون زيداً بانه مفارق لعمرو، اذا حصل في بلد آخر، وان كان لا يصح ان يلتقي به في الثاني.

١٠ - مسألة: في أن جهة الجزء هل هي غيره، ام هي راجعة اليه؟

ذهب شيخنا ابو هاشم (×) الى ان جهة الجزء ترجع اليه. وقال أبو القاسم انها غير

الجزء. واليه كان يذهب الشيخ ابو علي.(××) والاقرب ان يكون هذا [٢٠ ب] راجعةٌ اليه، ان الجزء لتحيّزه يصح ان يلاقي ستة امثاله. ولا ينكر ذلك من يمتنع في القول بان جهة الجزء راجعة اليه.

فإن قيل: ان الجهات هي: اليمين واليسار وجهة الفوق والتحت والأمام والخلف) وهذه هي غير الجزء، فكيف يصح ما قلتموه؟

قيل له: إن الغرض بذلك أنه يصح أن يلاقي ستة أمثاله، وهذا الحكم إليه يرجع.

فان قيل: يجب على هذا أن يكون الجوهر متجزئاً[١٠٥]، لأن ما يلاقي به الجزء الذي عن يمينه غير ما يلاقي به الجزء الذي عن يساره، لأنّه لو كان يلاقي أحدهما بما يلاقي به الآخر، لكان الجوهران اللذان لقياه حاصلين في محاذاة واحدة.

قيل له: لا يلزم ما ذكرته، لأجل أن تحيزه يقتضي ذلك، وإن كان شيئاً واحداً لا يتجزأ[١٠٦] ولا يتبعّض. ألا ترى أنه مع التحيز لا بد من أن يكون شاغلاً لجهة، ولا يشغل جهة ويمنع مثله من أن يحصل بحيث هو، إلا ويكون حائلاً بين الجوهرين. وإذا حال بينهما، فلا بد من أن يلتقي بكل واحد منهما، مع أنهما في محاذاتين وإذا كان كذلك، لم يقتضِ هذا تجزؤ[١٠٧] الجزء.

(×) أبـو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (- ٣٢١هـ). رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه أبي علي، لكنه خالف أباه في مسائل كثيرة في المذهب. والنيسابوري يقف معه هنا في الكتاب ضد أبيه دائماً. وقد نقل عن كتابين من كتبه. قارن عنه: ابن النديم ٢٤٧، الأنساب ١٢١، تاريخ بغداد ٥٥/١١، ميزان الاعتدال ١٣١/٢، لسان الميزان ١٦/٤، وفيات الأعيان ١٨٣/٣، طبقات المفسرين للداودي. فضل الاعتزال ٣٠٤ - ٣٠٨، طبقات المعتزلة ٩٤ - ٩٦، البداية والنهاية ١٢٥/١١، المنتظم ٤٦١/٦، الفرق بين الفرق ١٩١، الجبائيان لعلي فهمي خشيم (١٩٦٨).

(×) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٤ - ٣٠٣)هـ.) زعيم نهضة المعتزلة الثانية، وصاحب فرقة خاصة فى الاعتزال .ألف كتباً كثيرة نقل النيسابوري هنا عن اثنين منها. قارن عنه: وفيات الأعبان ٢٦٧/٤ - ٢٦٩، المنتظم ١٣٧/٦، الشذرات ٢٤١/٢، الأنساب ١٨٧، لسان الميزان ٢٧١/٥، الوافي بالوفيات، مفتاح السعادة ٣٥/٢، فضل الاعتزال ٢٨٧ - ٢٩٣، طبقات المعتزلة ٨٠ - ٨٥، الجبائيان لعلي فهمي خشيم (١٩٦٨)

١١ - مسألة: في أن الجُزءَ لا يجوزُ أن يوجدَ إلا ويكونُ متحيزاً، ولا يجوزُ أن يوجدَ كذلكَ إلا ويكون كائناً في جهةٍ من الجهات[١٠٨].

اعلم أنه لا خلاف بين شيوخنا في ذلك.

وقد قال أبو القاسم ان الجوهر لا يحصل في جهة إلا إذا كان هناك جوهرٌ آخر، ولا يكون متحيزاً إلا إذا كان هناك جوهر[١٠٩] آخر. والأقرب أن يكون هذا الخلاف أيضاً خلافاً[١١٠] في عبارة، لأن الذي نعنيه بقولنا متحيز هو ما له ولأجله[١١١] تتعاظم الأجزاء بانضمام البعض إلى البعض. وهذا مما يثبته، وإن كان يمتنع من تسميته بأنه متحيزٌ. وكذلك نريد بقولنا كائن من جهة، أنه لو وُجد جوهر آخر لكان لا يجوز أن يحصل بحيث هو. [٢١ أ] وانما يكون عن يمينه أو يساره أو تحته أو فوقه أو خلفه أو أمامه. فإما أن يحصل على الحد الذي لو قُدّر المكان لكانا يشغلان مكاناً واحداً، فمحال. وهذا مما لا يقع فيه خلاف، وإنما يمتنع من هذه العبارة. وإذا سلم المعنى، فلا بد من أن يعبّر عنه بعبارةٍ، ولا عبارة أولى مما اخترناه.

١٢ - مسألة: في أن الجوهر المنفرد هل يكون كونه منفرداً لمكان علةٍ أَمْ لا؟

إعلم أن أبا القاسم كان يقول بأنّ الجوهر يكون منفرداً لعلةٍ. والمراد عندنا بالمنفرد أنّه لا جوهر آخر بجنبه، وهذا يؤول[١١٢] الى النفي ولايصح تعليله. والذي يمكن التعليل فيه، هو كونه كائناً في تلك الجهة، وذلك يُعلَّل بوجود معنى. فان أراد بالمنفرد تلك الصفة، فانها معلّلة بوجود معنى. فإن أراد أن يكون جوهرٌ آخرُ بجنبه، فذلك نَفْي ولا يجوز ان يعلل النفي بوجود معنى.

يبيّن ذلك أنّه إذا حصل ذلك الجوهر الآخر الذي فارقه، ولم يحصل بجنبه مجاوراً له، فإن حاله في صفته لا تتغير. وإنما تتغير التسمية عليه، لأنّه من قبلُ كان يسمى منفرداً أو مفارقاً، والآن يسمى مجاوراً. فكيف يجوز مع أن صفتَه واحدةٌ، أن يقال أنها مدّة لوجود معنى هو انفراد، ومدّة لوجود معنى هو مُقاربَةٌ، ويجعل المعنيان متضادّين، مع أن الصفة الموجبة عنهما واحدة، والاسم يتغير عليها؟

١٣ - مسألةٌ في أن الجوهرَ يجوزُ أن يخلو من كلّ عرضٍ ما خلا الكون(١١٣)

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الجوهر يجوز خلوه من اللون والطعم والرائحة، وكذلك غيرها من الأعراض، ما خلا الكون. [٢١ ب] فإذا وجد(فيه)الكون وجاور غيره لم يخل من التأليف، لأنّ الكون يولده بشرط التجاور. فإذا وُجدت فيه رطوبة، لم يخل من الاعتماد سفلاً، لأن وجودها مضمّن به. فإذا وُجدت يبوسة، لم يخل من الاعتماد صُعداً، لأن وجوده مضمّن به(١١٢)، فإذا وُجد في الجوهر اللون، فبعد وجوده فيه، لا يجوز أن يخلو منه ومن ضدّه، لأجل أن ضدّه يجوز عليه البقاء كهو(١١٣)، ولا يَحْتاجان(١١٤) في الوجود الى أكثر من المحل. ويقول بأن ها هنا أجساماً يُقطع على أنّها خاليةٌ من الطعم والرائحة، ولا يُقطع على أن ها هنا أجساماً خالية من الألوان. بل يقول في الاجسام الغبر(١١٥) كالماء والهواء والأرض والنار، أنّها يجوز أن تكون خالية من اللون، ويجوز أن تكون ملونة(١١٦) بألوان مختلفة، وأن يكون الاختلاط فيها واقعاً على الوجه الذي يقتضي أن يكون إدراكه أنْقَص من إدراك النقس إذا خُلط باللبن.

وقال شيخنا أبو القاسم، لا يجوز خُلو الجوهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس. وإلى ذلك كان يذهب الشيخ أبو علي، وكان يقول إن المحلّ إذا احتمل عَرَضاً من الأعراض له ضد، لم يجز أن يخلو منه ومن ضدّه(١١٧). وإذا لم يكن له ضدّ لم يجز أن يخلو منه.

والذي يدل على صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم وجوه: منها ان الجوهر، إذا كان غير اللون، وكان القادر عليهما مختاراً في إيجادهما، ولم يكن بينهما تعلق من وجه معقول يقتضي استحالة خلو أحدهما من الآخر، فالواجب أن يصح أن يخلق الجوهر ولا يخلق اللون.

فإن قيل: لم قلتم انّهما إذا كانا مقدورين ولا تعلق بينهما، صحّ أن يوجد الجوهر من غير إيجاد اللون؟ قيل له: قد عرفنا أنّه كان يصح من الله أن يخلق أحد الجوهرين، ولا يخلق الآخر، لما لم يكن بينهما تعلّق، وكان مختاراً في إيجادهما. وكذلك

صحّ منه [٢٢ أ] أن يخلق السواد في الجوهر، من غير أن يخلق الحلاوة فيه، لما لم يكن بينهما تعلق.

فإن قيل: هلاّ اعتمدتم على هذه الطريقة في نفي قديم آخر مع الله، بأن تقولوا إذا لم يكن بينهما تعلق، فيجب أن يصح وجود أحدهما من غير وجود الآخر.

قيل له: هذا إنما يمكن أن يقال فما يكون مقدور القادر، فأمّا فيا يجب وجوده لما هو عليه في ذاته فلا يصح أن يقال ذلك فيه. ألا ترى أنه يمكن أن يقال بوجوب وجود كل واحد منهما لما هو عليه في ذاته، لا لتعلق(١١٨) بينهما.

فإن قيل: أوَ ليس أحدنا لا يصحّ أن يفعل الحركة في يده من غير ان يفعل الاعتاد فيها، لأنّه كما يُحرك يده يُحرّك العظم المتّصل بها والشعر المتصل بها، ولا يصح تحريك هذين الا بالاعتاد، فيجب أن تقولوا أنه كما يفعل الحركة يفعل الاعتاد، وليس يمكن أن يبيَّن تعلق بين الاعتاد والحركة. وكذلك ما أنكرتم أنّه وإن كان لا تعلق بين الجوهر واللون، فليس يصحّ من القادر إيجاد أحدهما من غير إيجاد الآخر.

قيل له: إن الذي اختاره في الجواب عن هذه المسألة(١١٩)، أن الواحد منا لا يصحّ أن يفعل الحركة إلا متولّدة عن الاعتاد. فيفعل الاعتاد أولاً في يده، ثم يتولد عن ذلك الحركةُ فيها وفيما اتّصل بها من النظم والشعر. ولا بد من أن يقال بذلك، لأنّا إن قلنا أنه يحرّك اليد ثم يحوّل العظم من بعدُ حركةً متولدةً عن اعتاد اليد، وجب أن يكون العظم في حال سكونه مفارقاً لليد، لأنّه لا يجوز أن يكون جسمان يتحرك أحدهما ويسكن الآخر إلا ويفترقان. ويفارق ذلك ما نقوله في الدوّامة وقُطر الرحى(١٢٠) وقطبها، لأنّا لا نقول في أجزاء القطر(١٢١) كما هي إنها لمجموعها تسكّن حال حركة القطر بل نقول في هذه الاجزاء ما يتحرك، وفيها [٢٢ ب] ما يسكن. وكذلك حال أجزاء القطب، فيحصل هناك انفصال من وجه واتّصال من وجه، فلذلك لا تزايل. ولو قدّرنا عموداً من حديد في جراب، وقدّرنا أن أحد طرفي العمود مشدود بالشجرة، ثم يُحرك الجراب مع سكون العمود، لوجب أن يُفارقه الجراب. وكذلك لو يحرّك اللحم الذي حوالي العظم، مع سكون العظم لكان يفارقه، كما يجب أن يفارق الجراب العمود الذي مثلنا به.

فإن قيل: أليست إحدى الحياتين، لا يصح ان توجد مع عدم الأخرى، من غير أن يمكن أن يبيّن تعلق بينهما؟ فهلاّ جوّزتم مثل ذلك في الجوهر واللون؟

قيل له، قد قيل، بأن إحديهما تحتاج[١٢٢] إلى الأخرى في وجودها، والأخرى تحتاج اليها في أن توجب كون محلّها بعضاً للحي. وهذا ليس بصحيح، لأنه ليس بأن يقال أن إحداهما[١٢٣] انما تحتاج في الوجود إلى الأخرى، أوْلى من أن يقال في الأخرى إنها تحتاج في الوجُود إليها. وقد قيل إنا وإن قلنا في الحياتين، أن وجود إحداهما لا يمكن مع عدم الأخرى فإن ذلك لا يسد علينا معرفة تغايرهما، وليس كذلك سبيل الجوهر واللون. ألا ترى أنّه يمكن أن يقال على هذا، إن اللونَ صفة للجوهر، وهذا لا يصح أيضاً، لأنه فرق مع وجود الطريقة التي لأجلها قضينا بأن الجوهر يجوز أن يخلو من اللون.

وبعد، فإن ذلك لا يسد علينا طريق العلم بأن اللون غير الجوهر، لأنه يمكن أن نعلم أن اللون لا يجوز أن يكون صفة للجوهر، مع الشك في صحةِ خلق الجوهر من اللون. وقد قيل إن أحدنا يحتاج في كونه حياً إلى أجزاء من الحياة، كما يحتاج إلى قدر من أجزاء الجوهر، ولا يكون لبعضها احتياج إلى البعض في الوجود، كما لا يجوز لبعض اجزاء الجوهر احتياج إلى البعض في الوجود. وهذا أقوى ما [٢٣ أ] يقال في الجواب عن هذا السؤال.

فإن قيل: أوليس لا بد من أن يحصل(الحي)على صفات بكونه حيّا، ولا يصح حصول بعضها من غير أن يحصل البعض. ولا يمكن أن يبين تعلق بينهما، فكما يجوز ذلك في الصفات، فلِمَ لا يجوز مثله في الذوات؟

قيل له: إنما لا يجوز أن يحصل بعض هذه الصفات، من دون أن يحصل البعض، لأن الحي منا لا بد من أن يكون جملة تصير بالحياة في كل جزء من أجزائها في حكم الشيء الواحد. فلذلك لم يجز، أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض. يبيّن ذلك أن الجزء المنفرد، لو صحّ أن يكون حياً، لم يجب أن تحصل هذه الصفات ولا أجزاء الحياة. فقد ثبت أن ذلك إنما وجب لاستحالة أن يكون الجزء حياً، ولوجوب أن يكون الحي منا جملة.

فإن قيل: لمَ قلتم أنه لا تعلق بين الجوهر واللون، على وجه يقتضي استحالة خلو الجوهر من اللون؟

قيل له: لو كانْ بينهما تعلق لكان لا يخلو[١٣٤] من أحد أمرين: إما أن يكون تعلق الاحتياج، أو تعلق الإيجاب. وقد ثبت أنه لا يجوز ان يكون بين الجوهر واللون تعلق الاحتياج أو تعلق [ال] إيجاب، على وجه يقتضي استحالة خلوه منه، فيجب أن يجوز خلوه من اللون.

فإن قيل: لمَ قلتم أنه ليس بينهما تعلق احتياج؟

قيل له: لو احتاج الجوهر إلى اللون، لكان لا يخلو من امور ثلاثة: [أ] إما أن يحتاج إليه في وجوده، [ب] أو يحتاج اليه في صفة تجب في حال[١٣٥] وجوده، [ج] أو يحتاج اليه في حكم يجب له في حال وجوده.

[أ] ولا يجوز ان يحتاج في وجوده إليه لوجوه : أحدها أنه لو احتاج إلى اللون، واللون يقع على الشيء وضده، لكان يحتاج في وجوده إلى الشيء وضده، ولا يجوز ذلك.

فإن قيل: أليس عندكم أن التأليف يحتاج في وجوده إلى الكون، ثم يصحّ أن يوجد مع ذلك الكون ومع ضده، وأحدهما يخالف الآخر [٢٣ ب] في تصحيح وجود التأليف؛ فهلاّ قلتم إن الجوهر يجوز أن يحتاج إلى اللون، وإن كان اللون يقع على الشيء وضده؟

قيل له: لسنا نقول في التأليف إنه يحتاج إلى الكون[١٣٦]، بل نقول يحتاج إلى أن يكون محلاّه في حكم المحلّ الواحد، فلو تم[١٣٧] ذلك من غير كون، لصح وجود التأليف.

فإن قيل: أليس عندكم أن الإرادة تحتاج في وجودها إلى وجود العلم بصحة حدوث المراد، ثم الظن لصحة حدوث المراد ينوب منابه في صحّة وجود الإرادة معه، وإن كان ضدّاً للعلم.

قيل له: لا نقول أيضاً في الإرادة إنها تحتاج الى العلم بصحة حدوث المراد، بل

نقول إن كون المريد مريداً يحتاج إلى أن لا يكون في حكم الساهي عن صحة حدوث المراد. فلو أمكن ذلك من غير علم أو اعتقاد أو ظن له، لصح أن يريده.

فإن قيل: أليس التأليف يحتاج في كونه التزاقاً إلى الرطوبة واليبوسة، وهما ضدّان، فقد احتاج في حكم من الأحكام إلى الشيء وضدّه؟

قيل له ليس كونه التزاقاً أكثر من وجود التأليف، مع أن في أحد محليه رطوبة وفي الآخر يبوسة، لا أنه أمر زائد عليه، حتى يقال إنه يحتاج في حكم الأمر إلى هذين المعنيين.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إن الشيء لا يجوز أن يحتاج في وجوده إلى الشيء وضده؟

قيل له: لأن ما يحيل الشرط يحيل المشروط. فلو كان الأمر على ما ذكرته، لكان أحد الضدّين من حيثُ أنه يحتاج إليه، يصحح وجود المحتاج، ومن حيثُ أنه يضاد شرطَه، يحيل وجودَه، وهذا يتناقض. ويدل أيضاً على أن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى اللون، أن اللون يحتاج في وجوده إلى الجوهر. فكان يجب أن يحتاج كل واحد منهما إلى صاحبه، ووجه الحاجة واحد، وهذا يستحيل كما يستحيل احتياج الشيء إلى نفسه.

فإن قيل: أليس عندكم أن الجوهر [٢٤ أ] يحتاج إلى الكون، مع أن الكون يحتاج إليه، فلِمَ لا يجوز مثل ذلك في الجوهر واللون؟ قيل له: إن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى الكون، وإنما يحتاج في كونه كائناً في جهة مخصوصه، إلى وجود الكون فيه في تلك الجهة، والكون يحتاج في وجوده إلى وجود الجوهر. فقد اختلف وجه الحاجة، فلا يلزم أن يكون محتاجاً إلى نفسه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن اللون يحتاج في وجوده الى تحيز الجوهر، والجوهر يحتاج في وجوده الى وجود اللون، فقد اختلف وجه الحاجة فيه، كما اختلف وجه الحاجة فيما ذكرت.

قيل له: مع ما(١٢٨) احتاج اللون إلى تحيز الجوهر، والجوهر يحتاج في تحيزه إلى وجوده، فقد احتاج اللون في وجوده إلى وجود الجوهر. فإن كان بواسطة، فيجب أن

يكون وجه الحاجة واحداً.

فإن قيل: إن الجوهر إذا احتاج في كونه كائناً إلى وجود الكون، والكون يحتاج في وجوده إلى وجود الجوهر، وجب أن يكون وجه الحاجة واحداً.

قيل له: ولا سواء، لأن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى أن يكون كائناً في جهة مخصوصة، حتى إذا احتاج الكون في وجوده إلى وجود الجوهر، احتاج إلى ان يكون كائناً في جهة مخصوصة. فيلزم أن يحتاج الشيء إلى نفسه، إذ قد ثبت أنه يحتاج في كونه كائناً في تلك الجهة إلى وجود الكون. فقد ظهر بهذا الفرقُ بين الموضعين، ويدل على أن الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى اللون(١٢٩)، أنه لو كان كذلك لصحّ أن يوجد اللون مع عدم الجوهر. لأن من حق المحتاج إليه، أن يصح وجوده مع عدم المحتاج، ليتميز المحتاج من المحتاج إليه. ألا ترى أن الحياة لما احتاجت في وجودها إلى وجود البنْيَة، صحّ وجود البنية، مع عدم الحياة.

[ب]ولا يجوز أن يحتاج الجوهر إلى اللون في صفة، تجب له في حال وجوده، [٢٤ ب] لأن تلك الصفة لا تخلو: إما أن تكون كونه جوهراً، أو كونه متحيزاً، أو كونه كائناً في جهةٍ دون جهةٍ.

ولا يحتاج في كونه جوهراً إلى وجود اللون، لأنه قد كان جوهراً في حال عدمه، لأن اللون يقع على الشيء وضده. ولا يجوز أن يحتاج في صفة من الصفات إلى أمرين ضدين، ولأنه لو كان كذلك، لكان لا يخلو اللون من أن يكون شرطاً في كون الذات جوهراً، أو يكون علّة فيه، ولا يجوز أن يكون علّة، لأنه لا يجوز أن تكون صفة الذات موجَبَة عن علة، لا سيا ولا يجوز أن يكون المعنيان الضدان يوجبان(١٣٠) صفة واحدة. ولا يجوز أن يكون شرطاً، لأنّ صفة الذات لا تكون مقصورة في صحتها وثبوتها على أمر زائد على الذات.

ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في تحيزه لهذين الوجهين الأخيرين اللذين ذكرناهما في أنّه لا يحتاج إلى اللون في كونه جوهراً، ولأنّه قد ثبت أن اللون(١٣١) يحتاج في وجوده إلى تحيز الجوهر، فكان يجب أن يكون كل واحد منهما محتاجا(١٣٢) إلى صاحبه، ووجه الحاجة واحد، وهذا محال، لأنه يقتضي أن يكون الشيء محتاجاً إلى نفسه.

ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في كونه كائناً +في كونه كائناً+ لأنه لو كان كذلك لكان اللون يؤثر في هذه الصفة، كما يؤثر فيه وجود الكون. ولو كان كذلك، لاستحال أن ينتقل في المحاذيات بلون واحد، كما استحال أن ينتقل فيها بكون واحد. وكان يجب أن يستحيل أن تتعاقب عليه الألوان، وهو في محاذاة واحدة، كما يستحيل أن تتعاقب عليه الأكوان والمحاذاة واحدة. وكان يجب أن تكون الصفة الواحدة موجبة عن جنسين مختلفين، وكان يجب أن يحصل في جهةٍ إلا بجنس من اللون مخصوص، وهذا يوجب أن نثبت من أجناس الألوان ما لا يتناهى، كما ثبت من أجناس الأكوان ما لا يتناهى. وكان يجب أن يكون اللون داخلاً تحت مقدورنا، كالكون [٢٥ أ]، لأن كون الجوهر كائناً في جهة، إذا كان يقف على قصدنا ودواعينا. وكان لا يجوز أن تؤثر أحوالنا في نفس هذه الصفة، فلا بد من أن تؤثر في وجود ماله ولأجله تحصل هذه الصفة. فإن كان اللون كالكون في التأثير في حصول هذه الصفة، فالواجب أن يكونا سواء في أنهما يوجدان بنا.

[ج] ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في حكم يجب له في حال وجوده، لأن الحكم الذي يجب له في حال وجوده لا يخلو[١٣٣] من أن يكون: احتماله للعرض، أو منعه مثله من أن يحصل بحيث هو، أو صحة إدراكه بالحاسّتَيْن. وقد عرفنا أنه لا يجوز أن يحتاج إلى اللون في احتماله للعرض، لأنّه ليس يخلو من احد أمرين: إما أن يحتاج إليه في احتمال نفس اللون[١٣٤]، أو يحتاج إليه في احتمال عرض آخر. وقد عرفنا أنه لا يحتاج إلى اللون في احتماله للكون، لأجل أنه مع تحيّزه يجب أن يكون فيه كون، سواء وجد فيه اللون أو لم يوجد؛ فإذاً لا يحتاج في احتماله ذلك إلى وجود اللون فيه. ولأنه ليس بأن يقال يحتاج في احتماله للكون إلى وجود اللون فيه بأولى من أن يقال يحتاج في احتماله اللون إلى وجود الكون فيه، فيجب أن يكون كل واحد منهما مشروطاً بصاحبه.

وبعد، فإنه لو احتاج في احتمال عرض من الأعراض إلى وجود اللون فيه، لكان يحتاج ذلك العرض في وجوده إلى وجود اللون، وقد عرفنا أنه لا يحتاج شيء من الأعراض إلى وجود اللون فيه.

وبعد، فإن احتماله لبعض الأعراض حكم واحد، وليس يجوز أن يحتاج في ذلك الحكم إلى الشيء وضده، على أن احتمال الجوهر للعرض حكم، يجري مجرى الحقيقة للتحيز. فمع التحيز لا بد من ثبوته، وُجِد اللون فيه أو لم يوجد.

ولا يجوز أن يحتاج في احتماله للون إلى وجود اللون فيه، لأنه يحتمل [٢٥ ب] الضدين، ويحتمل مالا يتناهى، فكان يجب أن يوجد فيه الضدان، وأن يوجد فيه مالا يتناهى من اللون.

ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في منعه لمثله من أن يحصل بحيث هو، لأنه قد ثبت أن هذا الحكم واجب مع حصول التحيز، سواء أكان فيه لونٌ أم لم يكن. ولأنّ الحكم الواحد لا يجوز أن يحتاج إلى الشيء وضده، ولأجل أنه كان يجب أن يكون هذا الحكم صادراً عن اللون مع أنه مقتضياً[١٣٥] عن التحيز.

وبهذا أيضاً نعلم أنه لا يحتاج إليه في احتماله للعرض، ولا في صحة إدراكه بالحاسّتيْن.

وبعد، فلو صح ذلك لكان لا مانع يمنع من جواز خلوه من اللّون، وكان يجب أن يقال بأنّه لو خلا من اللون لما صح إدراكه، وكان يجب أن يجوز وجْوده من غير أن يكون مُدركاً. فقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحتاج الجوهر إلى اللون في وجه من الوجوه.

ولا يجوز أن يوجب الجوهر اللون، لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو[١٣٦] الإيجاب من أحد أمرين: إما أن يكون إيجاب العلة للمعلول، أو يكون ايجاب السبب للمسبب. ولا يجوز أن يقال أن الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة للمعلول، لأن العلة لا توجب الذوات، وإنما توجب الأحكام، لأجل أن العلة لا توجب الصفة للذات دون غيرها، إلا وتكون مختصة بها. ولا تختص بها[١٣٧] إلا وتكون موجودة، فيترتب وجودها على وجود هذا المعلول. فكيف يجوز مع هذا أن يكون وجود هذه الذات صادراً عنها؟ على أن الموجب عن العلة يكون لأمر يرجع إلى ذات العلة، والوجود بالحدوث يكون بالفاعل، فلا يصح أن تكون العلة موجبة لوجود الذوات.

فإن قيل: أليس من قولكم أن السبب يوجب وجود المسبب لما هو عليه، [٢٦ أ] مع أن وجود المسبب بالفاعل يحصل؟. فلِمَ لا يجوز أن تكون العلة موجبة لوجود

الذات، وإن كان ذلك الوجود حاصلاً بالفاعل؟

قيل له: إن السبب في الحقيقة لا يوجب وجود المسبب، والموجب هو الفاعل، يفعل المسبب عند فعله للسبب.

وبعد، فلو كان الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة، أو إيجاب السبب، لما كان بأن يوجب أحد الضدّين، أولى من أن يوجب الضد الآخر، لأنه لا يتخصص تخصصه بإيجاب أحدهما[١٣٨] دون الآخر. وهذا يوجب أن يكون موجباً للضدين، بل الأضداد في حالة واحدة، ولا يلزم عليه الاعتماد في توليده للكون، لأن هناك ما يخصصه لتوليده للكون، في أقرب الجهات إلى جهة محله، لاستحالة الطفر على محله.

ومما يدل أيضاً على أن الجوهر لا يوجب اللون إيجاب السبب للمسبب، أنه لو كان كذلك لوجب أن تشترك الجواهر كلها في اللون، لأنّها جنس واحد. وبمثل هذا يعلم أنه لا يوجبه إيجاب العلة للمعلول. وبعد، فكان يجب أن يصحّ أن يوجد الجوهر، ويعرض عارضٌ فيمنعه من توليده للون، فيخلو[١٣٩] من اللون، لأن ذلك واجب فيما يوجبه السبب، لينفصل موجب السبب عن موجب العلل.

فإن قيل: هذا لا يصح لأن العارض الذي يعرض فيمنع من إيجاب اللون، لا يكون إلا ألوانٌ أُخَر، فلا يخلو من اللون، لأنه بين أمرين: بين أن يوجد فيه لون قد أوجبه، وبين أن يوجد لون ويمنع من إيجابه لما يوجبه.

قيل له: هذا لا يصح لأن الجوهر، إذا جعل موجباً للون، فليس يمكن أن يقال أنه موجب لجنس مخصوص دون غيره من الألوان. فإذا كان كذلك كان كل لون [٢٦ ب] يخلقه الله تعالى، فيه مُبْتَدأ من جنس ما يجوز أن يتولد عن الجوهر، فلا يصح أن يمنعه من التوليد. فإذاً لا بدّ على هذا الموضوع إذا فعل الجوهر من أن يكون مولداً، ولا بد أن يقال أنه لا يجوز أن يوجد إلا ويكون مولداً للون. وقد عرفنا أن هذا لا يصح فيما يوجبه السبب لتميزه[١٤٠] عما توجبه العلة.

دليل آخر:

ويدل على صحة ما قلناه في أصل المسألة[١٤١]، أنه قد ثبت فيما بيننا جواهر

وأجسام خالية من الطعوم والروائح. فإذا صح ذلك في الطعم والرائحة. فالواجب أن يصح في اللون. لأن العقل لا يفصل بينهما. والشبهة فيهما واحدة. والطريقة فيهما واحدة.

فإن قيل: لم قلتم ان ها هنا جواهر خالية من الطعوم والروائح؟

قيل له نحن نستنشق الهواء والماء فلا نجد لهما رائحة. ولا نجد للهواء طعما. وكذلك لا نجد الطعم لمظاهر العنبة والإجّاصة وإن جاور اللهاة. وقد عرفنا أن المدرك إذا حصل على الصفة التي عليها يُدْرِك. وحصل على الواحد منا على الصفة التي عليها يدرك. وارتفعت الموانع. فالواجب أن ندركه[١٤٢]. ويجب أن نعلم ما ندركه إذا لم يكن هناك لبسٌ.

فإذا قيل إنما لا نتبيّنه لأنا ألفْناه.

قيل له: إن الإلف للشيء. لا يقتضي بأن لا يُتبيّن ذلك عند الإدراك. يبيّن ذلك أن أحدنا قد ألف إدراك[١٤٣] نفسه. ومع هذا فإنه يتبين ما يدركه، وإنما لا يتبين الهواء الرقيق الذي يجاور محل حياته. لا لأجل أنه ألفه. بل لأجل أنه محتاج في تبينه لما يدركه، إلى أن يكون هناك حركةٌ. نحو ما يحصل بهبوب الريح. أو يكون هناك حرٌ وبرد[١٤٤].

فإن قيل إنما لا نتبيْن ذلك لأن فيه روائح مختلفة وطعوما مختلفة.

قيل له يجب أن نتبيّن ذلك، [٢٧ أ] كما نتبين إذا خلط بعض الأجسام التي فيها طعوم وروائح ببعض، وقد عرفنا أنه ليس نجد حال هذه الأجسام، كما نجد حال ما ذكرناه من الأجسام التي لها طعومٌ مختلفةٌ إذا امتزجت واختلطت[١٤٥].

فإن قيل: إنا لا نتبين ذلك لقلته.

قيل له: إذا كان الجسم الذي نستنشقه كثير الأجزاء، وفي كل جزء منها جزء من الرائحة، فلا بد من أن نتبين ذلك، كما يجب أن نتبين لون الجسم الكثير[١٤٦]، وإن كان في كل جزء منه جزءٌ واحد من اللون.

دليل آخر:

وأحد ما يدل على ذلك أن الصوت لا يحتاج في وجوده، بما نبينه من بعد، إلى أكثر من المحل. وقد عرفنا أن المحل قد يخلو من الصوت رأساً مع احتماله. فالواجب أن يجوز أن يخلو من اللون، لأنه لا فرق بين الأمرين.

ذكر جملة من اسئلتهم[١٤٧] في هذه المسألة[١٤٨] والجواب عنها:

سؤال: قالوا لا يجوز أن يوجد الجوهر، ولا يصح أن يرى، ولا يجوز أن يرى، إلا على هيئة. والهيئة لا بد من أن تكون لوناً من الألوان، فلذلك يجب أن نقضي باستحالة خلو الجوهر من اللون[١٤٩].

الجواب: يقال لهم: قولكم إن الجوهر لا يجوز أن يرى إلا على هيئة، دعوى فبها تنازعون. بل من يجوز خلو الجوهر من اللون، يجوّز أنْ يرى [٢٧ ب] لا على هيئة. فإن قيل: لا نتصور رؤية الجوهر من غير أن يكون على هيئة، وإذا كان كذلك لم يجز ما قلتموه. قيل له: هذا دعوى أيضاً، بل يمكن تصوّر ذلك من دون أن يكون على هيئة بأن يرى منتقص الحال عن إدراك ما فيه من لون. وبعد فإنه ليس يجب أن ينفي مالا يمكننا تصوره فإنّا لا نتصور أكثر ما نثبته من الأعراض، ولا يصح تصور القديم ويصح إثباته مع ذلك. وبعد، فلو كان لا يجوز أن يرى إلا على هيئة، لكان الواجب بما قدمناه من الدليل، أن يجوز أن يوجد الجوهر، وإن كان لا يصح رُؤْيتُه بأن يكون خاليا من اللون.

سؤال: قالوا: إن إدراكنا للجوهر من طريق اللمس مثل إدراكنا من طريق العين، لأنْ الصفتين تتعلقان بمتعلق واحد، على وجه واحد، ومع هذا فإنا نفصل بين أن نرى الجوهر بالعين وبين أن ندركه باللمس، وإنما نفصل بين الأمرين، لأنّا إذا أدركناه بالعين، أدركنا بالعين اللون فيه، ولبس كذلك سبيلنا إذا أدركناه لمسا. فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يخلو الجوهر من اللون.

الجواب: يقال لهم: إنما نفصل بين أن ندرك الجوهر بالعين، وبين أن ندركه باللمس، وإن كانت الصفتان مثلين، لاختلاف طريقيهما، لا لأجل ما ظننتموه. وقد

عرفنا أن أحدنا يفصل بين أن يعلم وجود الشيء بالخبر. وبين أن يعلمه بالإدراك. وإن كان العلمان مثلين لاختلاف طريقيهما. وبعد. فلو كُنّا ندرك السواد باللمس. عند إدراكنا للجوهر. لكنا نفرّق مع ذلك بين أن ندرك الجوهر واللون بالعين. وبين أن ندركهما باللمس. وكان لا يجب. لمكان هذه التفرقة إثبات معنى آخر في الجوهر. تتعلق الرؤية به. دون الإدراك لمساً. وكذلك سبيل ما ذكروه. [٢٨ أ]

سؤال: قالوا لو جاز خلو الجوهر من اللون. لجاز أن تجتمع فيه الألوان المتضّادة.

الجواب: إن ما ذكروه جمع بين أمرين مختلفين من غير علة. وبعد. فإنه يقال لهم: إن الخلو لا يُقاس على الاجتماع. لأن هذه الأضداد. كما تضاد في الوجود. لا تتضاد في العدم. ولا يمتنع خلو الجوهر من هذه الأضداد. وإن استحال وجود هذه الأضداد فيها. يبين ما قلناه أن الأحمر قد انتفي عنه السواد. والبياض. وصحّ ذلك فيه. وإن استحال اجتماع السواد والبياض فيه. فإن قالوا: إنما قلنا ذلك لأن بُعد أحدهما في العقول كبعد الآخر. قيل لهم: بماذا علمتم أن بُعد أحدهما كبُعد الآخر في العقول؟ فإن ادعوا الضرورة. لم يصح. لأنّا لا نعلم ذلك. وإن قالوا نعلم ذلك باستدلال. طولبوا بإيراد الدلالة عليه. ولن يجدوا إليها(١٥٠) سبيلاً.

سؤال: قالوا: قد عرفنا أن الجوهر يستحيل خلوه من الكون. وإنما استحال خلوّه من ذلك، لأنه يحتمله. وهذه العلة حاصلة في اللون. فيجب أن يستحيل خلوه من اللون.

الجواب: يقال لهم لم قَلتم أن الجوهر إنما استحال خلوه من الكون لأنه يحتمله؟ فإن قالوا إن الجوهر(١٥١) لّما لم يحتمل ذلك، وجب خلوه منه، والعلة هي التي يثبت الحكم بثبوتها ويزول بزوالها. قيل لهم هذا القدر لا يدل على صحة العلة، لأنا نعلم أن الجوهر يجب تحيزه عند وجوده، ويستحيل ذلك عند عدمه، ومع ذلك فإنه لا يجوز أن نعلل التحيّز بالوجود، وإنما نقضي بصحة العلة، إذا ثبت الحكم بثباتها، وزال بزوالها، ولا يكون هناك أمر آخر يكون تعليق الحكم به أولى. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن [٢٨ ب] الجوهر، إنما استحال خلوه من الكون، لأنه لتحيزه لا يوجد إلا ويكون في جهة من الجهات. ولا يحصل في تلك الجهة، إلا لوجود الكون، فلهذا استحال خلوه من

الكون. لا لأنه يحتمله[١٥٢]. وهذه العلة مفقودة في اللون. لأن الجوهر بما بيناه من قبلُ، كما يحصل في جهة لوجود الكون. لا يحصل فيها لاجل اللون. ثم يقال لهم لو كان احتمال الجوهر لعرض من الأعراض يقتضي وجود ذلك العرض فيه لوجب أن يوجد في المحل الضدان، لأنه يحتملهما، بل كان يجب أن يوجد فيه مالا نهاية له من الأعراض، لأنه يحتمل ما لا يتناهى.

سؤال: قالوا: قد عرفنا أن الجوهر لا يجوز أن يخلو من اللون بعد وجوده فيه. فوجب أن لا يجوز خلوه منه في حال من الأحوال.

قيل له: انما لم يجز[١٥٣] خلو الجوهر من اللون بعد وجوده فيه. لأجل أن اللون إذا انتفى، مع جواز أن لا ينتفى. فلا بد من أمر يؤثر في انتفائه. وذلك الأمر لبس إلا طروء[١٥٤] الضد. وحال ذلك الضد كحالة في أن البقاء جائزٌ عليه. فيجب أن لا يجوز خلوه منه بعد وجوده فيه. وليس كذلك سبيل الجوهر إذا لم يوجد فيه لون من الألوان أصلاً. لأن العدم المستمر لا يكون متعلقا بوجود ضد أو ما يجري مجرى الضد، كالعدم المتجدد، مع جواز أن لا يتجدد. ألا ترى أن السواد كان معدوما قبل وجود الجوهر ولم يكن عدمه متعلقا بوجود ضد لما كان مستمرا.

١٤ - مسألة في أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقياً لعلة:

لا خلاف بين شيوخنا في أن الجسم لا يجوز أن يكون باقياً ببقاء[١٥٥]. وقد قال بذلك شيخنا أبو الحسين الخيّاط،[×] وقال بأن الجوهر يُعدم بأن يتعلق كون القديم تعالى قادراً بإعدامه، وقال أبو حفص القرميسيني[××] الباقي لا يكون باقياً ببقاء، وذهب مذهب أبي الحسين [٢٩ أ] في إفناء الجواهر. وقال أبو القاسم أن الجوهر يكون باقياً ببقاء بحله، والذي يدل على صحة ما نذهب إليه وجوه: -

أحدهما أن الباقي ليس له بكونه باقياً صفة زائدة على وجوده، وإنما يفيد

(×) قارن عنه ص. ٦٥

(××) هو أبو حفص القرميسيني من أصحاب أبي القاسم البلخي. ويذكرون مع ذلك أنه كان معجباً بالنقص الذي كتبه أبو هاشم على «الأبواب» لعبّاد بن سليان. وكان يتولى أعمالاً إدارية للبويهيين. وله كتاب في مسألة البقاء؛ قارن عنه: فضل الاعتزال ٣٢٠، طبقات المعتزلة ١٠١ - ١٠٢.

استمرار الوجود، واستمرارُ الصفة لا يجوز أن يكون صفة زائدة عليها، كما أن اسمرار العدم لا يكون صفةً زائدةً على العدم. يبيّن ذلك أن الوجود إذا كان يتجدد حالاً بعد حال، فالصفة التي له بالوجود هي التي كانت من قبل. وقد عرفنا أن هذه الصفة من قبل لم تكن لعلة، فكيف يصح أن تكون في الثاني لعلة؟ وهل هذا إلا القول بأن العلة الموجبة للصفة متراخية عنها؟

فإن قيل: لِمَ قلتم ان الباقي ليس له بكونه باقياً صفة زائدة على وجوده؟

قيل له: لأجل أن كل من عَلمه أو عَلم غيره موجوداً متوالي الوجود فقد عَلِمَهُ باقياً. وكل من علمه، أو علم غيره باقياً، فقد عَلِمَهُ موجوداً غير متجدد الوجود. فلو كان له صفة زائدة على ما قلنا، لكان لا يمتنع أن نعلم أحدهما، ولا نعلم الآخر. ولأنه كان لا يمتنع أن يحصل هو أو غيره[١٥٦] موجوداً غير متجدد الوجود ولا يكون باقياً، أو يكون هو أو غيره باقيا ولا يكون موجوداً غير متجدد الوجود. وبعد، فإنه ليس يمكن إثبات الصفة للذات، ولا يكون إلى إثباتها سبيل، لا من طريق الضرورة، ولا من طريق الدليل. ولسنا نعلم للباقي بكونه باقياً صفة زائدة على ما قلناه، ولا يمكن أن يعلم، فيجب أن لا يفيد أمراً زائداً قولنا باق على أنه متوالي الوجود.

فإن قيل: يمكن أن يستدل على ذلك بأن يقال قد وجدناهم يسمونه باقياً، بعد أن لم يسموه بذلك، مع وجوده فهي كلا[١٥٧] الحالتين:

قيل له: لا يَصحّ الاستدلال بالعبارات على الصفات، كما لا يصح الاستدلال بها على المعاني. [٢٩ ب] ويجب أن تكون الصفات معلومةً أولاً، ثم يعبّر عنها، وكذلك المعاني.

وبعد، فإن هذا يوجب أن يكون للمُعاد بكونه معاداً صفة زايدة على حدوثه، لأنه قد كان مبتدأ محدثاً، ولم يسموه معاداً.

وبعد، فإن الباقي لو كان له بكونه باقياً صفة زايدة على وجوده، لكان له بكونه فانياً صفة زائدة على وجوده، ولكان كونه فانياً مضاداً لكونه باقياً، لأنهما يستحيل أن يحصلا لا لوجه سوى التضاد. ومن حق الصفتين المتضادتين إذا احتاجت إحداهما[١٥٨] إلى أمر أن تكون الأخرى محتاجة إليه فإذا كان كونه باقياً محتاجاً إلى

وجوده، وجب أن يكون كونه فانياً[159] محتاج إلى إلى وجوده. يبين ذلك أن كون الواحد منا عالماً لما ضادّ كونه[160] جاهلاً، افتقر أحدهما إلى ما يفتقر إليه الآخر.

فان قيل: أن كونه فانياً يفيد عدمه بعد الوجود.

قيل له: وكونه باقياً يفيد وجوده بعد أن كان موجوداً. فثبت بهذه الجملة أن الباقي، ليس له بكونه باقياً، صفة زائدةً على الوجود. فإذا كان موجوداً لا لعلة، لم يجز أن يكون باقياً لعلة.

دليل آخر: واحد ما أستبدل به، أن الباقي لو كان باقياً ببقاء، لكان يصح أن يوجد البقاء في الجسم في حال حدوثه، لأنّه يحتمل ذلك، ولا وجه يحيل وجوده فيه.

فان قيل: لِمَ قلتم أنه لا وجه يحيل وجوده في حال الحدوث؟

قيل له: لو كان هناك وجه يحيل، لكان ذلك الوْجه لا يخلو من أمور: إمّا أن يكون الجوهر غير محتمل له، أو يكون الوقت وقتاً لا يصح وجودُ ذلك فيه، أو تكون الصفة الموجَبة عن ذلك المعنى مستحيلة عليه. ولا يجوز أن يقال أن المحل لا يحتمله، لأنه إنما يحتمله لتحيزه، وهو في حال الحدوث موجودٌ متحيزٌ. ولا يجوز أن يقال أن الوقت [٣٠ أ] وقتٌ لا يصح وجوده فيه، لأجل أنه يقدر على إحداث الجوهر في الوقت الذي كان يصح أن يخلق ذلك البقاءَ فيه. ولا يجوز أن يقال إنما يستحيل وجوده لاستحاله الصفة الموجبة عنه، لأنا قد بينا أنه ليس هناك صفةٌ غير استمرار الوجود، واستمرار الوجود لا يكون أكثر من الوجود، لأن استمرار الصفة لا يكون أكثر من الصفة، وتلك الصفة كانت حاصلة في حال الحدوث إلاّ أنها لم تكن متوالية.

وبعد، فإن العلة إذا أوجبت صفة من الصفات فإنها تكون تابعة لتلك العلة في حصولها، فيكون ثبوتها تابعاً لثبوت العلة، وصحتها لصحة العلة، واستحالتها لاستحالة العلة. وإذا كان كذلك، لم يجز أن نجعل[160] استحالة وجود العلة لمكان استحالة الصفة، لأن هذا عكس ما يقتضيه النظر.

فإن قيل: أو ليس يستحيل أن تحدث في الجسم الحركة إلى المكان العاشر في

الوقت الثاني، مع أن الجسم يحتمله ولا وجه يحيل وجود ذلك الكون فيه إلاّ استحالة الصفة الموجبة عنه؟ فكيف يجوز أن يقال أن استحالة الصفة لا تكون مؤثرة في إستحالة العلة؟

قيل له: إنّا نجعل استحالة كونه كائناً في المكان العاشر في الوقت الثاني، تابعة لاستحالة وجود الكون، وأحلنا وجود الكون فيه في الوقت الثاني، مع أن الكون يختص بالمكان العاشر، لفقد شرطة، لأن حدوثه في حال بقاء الجسم مشروط بأن يصادف كون الجسم في المكان التاسع، فلذلك لم يصح أن يطرأ عليه والجسم في المكان الأول.

فإن: قيل أليس عندكم أن الحركة لا يجوز وجودها في الجسم في حال الحدوث مع أن الجسم يحتملها[١٦١]؟

قيل له: أن ذلك الجنس يصح أن يوجد، لكنه لا يسمى حركةً، ولا يمكنه أن يقول أن ذلك [٣٠ ب] المعنى يصح أن يوجد لكنه لا يسمى بقاءً، لأنه لا يُعقل ذلك الجنس إذا لم يكن بقاءً كما يعقل جنس الكون في ذلك المكان، وإن لم يكن يسمى حركة.

وبعد، فلو كان ذلك المعنى موجوداً في حال حدوث الجسم، لكان علةً في وجوده. وقد بينا من قبل أن المعاني لا توجب حدوث الذوات.

فإن قيل: في الجسم حال حدوثه معنىً يضاد البقاء، فيمنع من وجود البقاء، وهو الطروء[١٦٢].

قيل له: إن ما ذكرناه يُفسِد ما قلته. وبعد، فإن من حق الضدين أن يصح فيهما طريقة البدل، فيجوز أن يوجد كل واحد منهما بدلاً من الآخر، فكان يصح من الله تعالى، أن يخلق البقاء في الجسم، في ذلك الوقت، بدلاً من أن يخلق الطروء فيه.

دليل آخر: وأحد ما يدل على ذلك، أن الجسم لو كان باقياً ببقاء، لكان لا يخلو البقاء من أحد أمرين: إما أن يكون باقياً، أو غير باق. فلو كان باقياً، لكان باقياً ببقاء آخر، لأن الطريقة فيه وفي الجسم واحدة، وهذا يوجب حدوث ما لا يتناهى من البقاء. ولو كان غير باق، وكان يحدث حالاً بعد حال، ويحصل وجود الجسم في

كل حالٍ لأجله، لوجب أن يحدث الجسم في كل حال، لأن العلة لا يجوز أن تكون حادثة، والصفة الموجبة عنها مستمرة باقية، لأن هذا ينقض كونها علةً. وإذا كان الجسم يحدث حالاً بعد حال، وجب أن يكون له محدثٌ في كل حال. وإذا صح من الله تعالى أن يُحْدثه في الوقت الأول، ولا يُحدث له البقاء، صح أن يحدثه في الوقت الثاني ولا يحدث له البقاء. فهذا يؤديهم إلى القول بنفي البقاء، مع أن سائر ما يوردونه على ابراهيم(×)، يفسد ما يقوله هؤلاء[١٦٣]، إذا ارتكبوا هذا المذهب.

فإن قيل: أليس الجسم الثقيل إنما [٣١ أ] يدوم سكونه بسكون ما يستقر عليه. ثم لا يجب إذا حدث السكون في الجسم التحتاني، أن يحدث السكون حالاً بعد حال في الجسم الفَوْقاني. وكذلك لا يجب، وإن حدث البقاء حالاً بعد حال، أن يكون الجسم[١٦٤] حادثا حالاً بعد حال.

قيل له: إن سكون التحتاني لا يكون علة في سكون الفوقاني، لأنه يجوز مع سكون التحتاني أن يتحرك الفوقاني، ويجوز أن يسكن هذا الفوقاني مع زوال سكون التحتاني، بأن يكون معلقاً بعلاقة.

دليل آخر: قد عرفنا أن البقاء لو كان معنى يحل الجسمَ، لوجب أن يحتاج في وجوده إلى وجود الجسم. فلو كان الجسم موجوداً في الثاني لأجله، لكان لا يوجد في الثاني ما لم يوجد البقاء، ولا يجوز أن يوجد البقاء ما لم يوجد الجسم. وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما مشروطا بصاحبه. وهذا يستحيل، كما يستحيل أن يكون الشيء مشروطاً بنفسه.

دليل آخر: وهو أنا اذا بيّنا أنه لا صفة للباقي بكونه باقياً، فلو كان البقاء معنى، لكان قولنا باق يفيد وجود البقاء، كما أن قولنا أسود، يفيد وجود السواد، لمّا

(×) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام (- ٢٣١هـ). تلميذ المعتزلي المشهور أبي الهُذيل العلاّف. وربما كان أعظم المفكرين المعترلبين على الإطلاق. يرى الشهر ستاني (- ٥٤٨هـ) في الملل والنحل ١/٦٠ - ٦١ أنه فلسف الاعتزال باطلاعه على كثير من كتب الفلاسفة. وكان يقول بالطفرة، وينفي الجزء الذي لا يتجزأ، وهناك فرقة خاصة تنسب اليه. قارن عنه: الأنساب، ٢٦٤. تاريخ بغداد ٩٧/٦، لسان الميزان ٦٨/١، فضل الاعتزال ٢٦٤ - ٢٦٧، طبقات المعتزلة ٤٩ - ٥١، محمد عبد الهادي أبو ريده: النظام وآراؤه الدينية والكلامية (١٩٤٧).

لم يكن له بكونه أسود حالٌ. ولو كان قولنا باق يفيد وجود البقاء، لوجب أن لا يسمى الله تعالى باقياً، وأن لا يكون باقياً في الحقيقة، وقد عرفنا فساد ذلك. والعجب من هؤلاء[١٦٥] أنهم[١٦٦] عللوا كون الجسم باقياً بوجود البقاء، وهم لا يقولون بالأحوال، وليس هناك إلا اثبات البفاء، فكأنهم عللوا وجود البقاء بنفسه، وليس يخفى فساد ذلك على أحد.

دليل آخر: ويدل على ذلك أيضاً، أن الجسم لو كان باقياً ببقاء، لجاز أن يوجد في الثاني والثالث ولا يوجد فيه البقاء، فلا يكون باقياً مع استمرار [٣١ ب] وجوده. كما أن الجسم لما كان متحركا لوجود الحركة، صح أن يوجد في الثاني والثالث ولا توجد فيه الحركة. فإن قالوا: إن الجسم في الثاني يوجد لأجل البقاء ولا يوجد لأجل الحركة، لصح أن يبقى[١٦٧] ولا حركة، ولا يصح أن يستمر وجوده ولا بقاء. قيل لهم[١٦٨] فيجب أن يحتاج في وجوده إلى البقاء، مع أن البقاء يحتاج في وجوده إلى وجود الجسم، وهذا فاسد بما ذكرناه.

ذكر جُملة من أسئلتهم[١٦٩] في هذه المسألة[١٧٠] والجواب عنها:

سؤال لهم: قالوا: وجدنا الجسم قد حصل باقياً بعد أن لم يكن باقياً، وذاته في كلا الحالين موجودة، فالواجب أن يكون باقياً[١٧٢] ولا يجوز أن يكون باقياً لوجود نفسه، ولا لعدمها، ولا لعدم معنى، فالواجب أن يكون باقياً لوجود معنى.

الجواب: يقال لهم: إنا قد بينا فيما تقدم، أنه ليس للباقي بكونه باقياً، صفةٌ زائدةٌ على وجوده، وإنه لم يتجدد عليه إلا العبارة. ولا يجوز أن تكون العبارات وُصْلَةً إلى المعاني وإثباتها، فيجب أن يفسد ما ذكروه. وبعد، فلو كان له بكونه باقياً صفة زائدة على وجوده، لما وجب أن تكون الصفة لعلة، لأجل أن الصفة قد تجددت في حال يجب تجددها. والصفة إذا وجب تجددها، استغنت بوجوبها عن موجب يوجبها، لما قد عرفنا أن تلك العلة لا بد من أن تكون لها صفة متجددة في حال يجب تجددها وتستغني عن علة اخرى لوجوبها عند الصحة، وهذا قائم في الباقي فلا يجوز أن يكون باقياً لعلة.

سؤال آخر: قالوا: إن الجسم يجوز عدمُهُ في الثاني، ويجوز استمرار وجوده على

البدل، فلو لم يكن هناك مخصص، لما كان بأن يستمر وجوده أولى من أن [٣٢ أ] يعدم. وذلك المخصص لا بد من أن يكون وجود معنى من المعاني.

الجواب: يقال لهم: أنه إنما يستمر وجوده لأجل أن الوجود قد حصل له، ويصح استمراره ولم يحصل ضدٌ له، فلذلك استمر وجوده لا لأجل وجود معنى. وهذا كما نعلمه في المعدوم أنه يصح عدمه. ويصح وجوده. فإذا لم يُوجده موجد استمر عدمه. لأجل ذلك لم يفتقر في استمرار العدم، الى أكثر من أن لا يوجده موجد. وكذلك الكلام في الوجود. إذا صح وجوده في الثاني. ولم يطرأ ضد. ولا ما يجري مجراه. استمر وجوده. ولم يحتج في استمرار وجوده إلى معنى من المعاني.

وبعد، فإن استمرار الصفة، هو نفس هذه الصفة التي كانت من قبل، فإذا لم يفتقر في الابتداء إلى معنى، فكيف يفتقر إليه في التالي؟

ثم يقال لهم: إذا لم تُثبتوا للجوهر ضداً، فلا يمكن أن يُعْلم أن العدم جائزٌ عليه في الثاني، إلا إذا ثبت لكم أن البقاء معنىً يخلقه الله تعالى من الجوهر، ولأجله يبقى. فإذا لم يخلقه فني، فمتى لم يثبت(١٧٣) لكم بعد البقاء، لم يمكن أن تعلموا(١٧٤) وأن العدم يجوز عليه في الثاني.

سؤال آخر(١٧٥) فإن قالوا: إن الجسم حين وُجد، لم يجب وجوده في كل حال، بل صح أن يوجد وأن لا يوجد، وصح أن يؤخر إيجاده إلى هذا الوقت، وصح أن لا يحدثه المُحدث فيه، فلا يجوز والحال ما قلناه، أن يكون وجوده في حال من الأحوال واجباً.

قيل لهم: لا يمتنع أن يكون وجوده، في كل حال على سبيل الإحداث، جائزاً صحيحاً على الحد الذي ذكر تموه بأن يؤخر إيجاده ولكن مع ذلك، إذا وُجد وتقدم، لم يثبت(١٧٦) البقاء ولا ضد له، وهو في نفسه مما يصح أن [٣٢ ب] يبقى إلى الثاني، يجب أن يوجد في الثاني، لأنه لا شيء يحيل وجودَه، ويؤثر في عدمه، ولا يجوز أن يوجد ويصح بقاؤه، ثم يخرج من الوجود إلى العدم من غير مؤثر. فإذا لم يثبت مؤثر يؤثر فيه، لم يجز عدمه ويجب وجوده. فلا يمكن والحال ما قلناه، أن تعلموا جواز

العدم على الجسم إذا لم يثبت بعد البقاء، ولم يثبت أن له ضداً ينتفي به.

ثم يقال لهم: أليس الجوهر يحصل متحيزاً في ابتداء ما يحدث، ويصح أن يستمر تحيزه في الثاني، ويصح أن لا يستمر بأن لا يوجد ومع هذا فإنه لا يجوز أن يقال إنما استمر ولم يَزُلْ لأجل علة من حيث أن استمراره عندما يصحّ يجب، فلا يجوز أن يعلل بوجوده معنى. وكذلك كون الجسم مستمرَّ الوجود، إذا صحَ وجب لأنه إنما يصح إذا لم يكن له ضد، لأن مع الضد محال استمراره، ومتى لم يطرأ الضد، فكما يصح ذلك، يجب. فلا يجوز مع وجوده أن يفتقر إلى وجود معنى، لما بيّناه من أن الصفة الواجبة لا يجوز أن تعلل بوجود عليه(١٧٧).

وبعد، فإن القوم إذا لم يقولوا بالأحوال، لم يصح لهم هذا التعليل، لأن كونه باقياً ليس أكثر من وجود الجسم ووجود البقاء، ولا يجوز أن يعلل مجرد الوجود بالبقاء، ولا يجوز ان يعلَّل بالبقاء وجود نفس البقاء لأنه لا يجوز أن يعلل الشيء بنفسه.

١٥ - مسألة في أن الجوهر في حال حدوثه لا يجوز أن يكون طارئاً لعلة.

ذهب بعض المنتسبين إلى شيخنا أبي القاسم، إلى أن الجوهر يكون طارئاً لأجل معنى، وهو المقلب المعروف بالأحدب. وذكر أن كلام أبي القاسم يقتضي ذلك، لأن عنده أن البقاء لا يجوز أن يحدث من غير أن ينتفي عن الجوهر معنى. وهذا ما كان يستجيزه أحد ممن شاهدناه بنيسابور من أصحابه، وهو مذهب [٣٣ أ] ركيك. وكان أبو القاسم ممن لا يظن به، مع فضله وتبحُّرِه، أن يجوّز هذا المذهب الركيك. إلا أن هذا الأجدب، لفرط جهله، كان يرتكب مذاهب شنيعة، ثم يجتهد في أن ينسبها إلى أبي القاسم.

فالذي يدل على فساد ذلك، ان الطارىء ليس له،بكونه طارئاً صفة زائدة على وجوده. ولا يجوز أن يكون الوجود، مع أنه بالفاعل لأجل علة، لما قد بيّنا من قبل في جواز خلو الجوهر من اللون، أن العلل لا يجوز أن توجب وجود الذوات. ثم يقال لهم(١٧٨) أن الطروؤ عندكم(١٧٩) يضاد البقاء، ومن حق الضدين أن يصح أن يوجد كل

واحد منهما بدلاً من الآخر والمحل على صفة واحدة، فيجب أن يجوز وجود البقاء في حال ما يجوز أن يوجد الطروء، ووجود الطروء بعد وجود البقاء، كما يجوز أن في السواد والبياض ان يطرأ[١٨٠] كل واحد منهما على صاحبه.

فإن قالوا[١٨١]: إن الكون في العاشر، لا يجوز أن يطرأ على الجوهر وهو في المكان الأول لينفي عنه الكون في المكان الأول وإن كان ضداً له.

قيل لهم[١٨٢]: إن البقاء والطروء يتضادان على المحل من غير أن يعتبر فيه بالأماكن، فجرى حالهما في ذلك كحال السواد والبياض. ثم يقال لهم[١٨٢]: إن علة الوجود صفة واحدة لا يقع فيها تضاد، فكيف يجوز أن يوجبها مضيان ضدان؟ وهل هذا إلا كأن يقول قائل: إن أحدنا يكون مرة عالماً بحدوث الشيء لأجل العلم به، ومرة يكون كذلك لأجل الجهل؟ وليس يخفى فساده على أحد. ثم يقال لهم[١٨٢]: إن صفة الوجود عندكم[١٨٣] لا تتجدد وإنما تحصل للجوهر وتستمر فيه، فكيف يصح أن تكون هذه الصفة بعينها في الحالة الأولى لأجل معنى، وفي الثاني لأجل ضده؟ ثم يقال لهم[١٨٢]: يجب أن يكون الطروء محتاجاً [٣٣ ب] في وجوده إلى وجود الجسم، وأن يكون الجسم محتاجاً في وجوده في تلك الحال إلى وجود الطروء، وهذا يوجب أن يكون يحتاج كل واحد من الأمرين إلى صاحبه، وفساد ذلك بمنزلة احتياج الشيء إلى نفسه.

ثم يقال لهم[١٨٤]: يجب أن يكون الطروء موجوداً لعلة، لأنه قد حصل موجوداً مع جواز أن لا يوجد، كما حصل الجوهر موجوداً مع جواز أن لا يوجد. والصفتان إذا استحقتا على وجهٍ واحدٍ، وهي صفة واحدة في الذاتين لمعنى أنهما في حكم التماثل، فالموجب لا يجوز أن يختلف، لأن التوصل إلى اختلاف الموجب للصفة يكون بكيفية استحقاقها، فإذا استحقت في الذاتين على حد واحد، فالموجب لا يصح أن يختلف. وهذا يوجب أن يكون الطروء علة اخرى، حتى يؤدي إلى حدوث ما لا يتناهى، ويلزمه على ذلك أن يكون الجوهر في ابتداء ما يتحدد عنده كونه جوهراً لأجل علة، حتى نقول أن كونه جوهراً طارئ لعلة. وإذا استمر فيجب أن يكون مستمراً لأجل علة أخرى مضادة للعلة الأولى. ولا يحتمل هذا الكلام الركيك أكثر مما أوردناه عليه،

ولولا بعض الاغتام[١٨٥] ممن يغتر بالأحدب[×] ربّما يظهر هذا الجهل، لكان من حقه الإضراب عنه.

١٦ - مسألة في أن الجوهر ينتفي بضد[١٨٦]:

إعلم أن **شيخنا أبا الحسين الخياط**[××]، كان يقول في الجوهر أنه ينتفي بأن يُعْدِمَهُ الله، وجوّز أن يتعلق كون القادر قادراً بالإعدام. وقال شيخنا أبو القاسم، أن الجوهر إنما يفنى بأن لا يخلق الله تعالى له البقاء. وعند شيوخنا، أن الجوهر [٣٤ أ] يفنى بفناء، وأن ذلك الفناء يضاد الجوهر ويوجد لا في محل. وقال شيخنا أبو علي أولاً، أن فناء بعض الجواهر لا يكون فناءً لسائرها. وقال أخيراً، فيما أملاه من بعض[١٨٧] النتاج، أن فناء بعض الجواهر فناء لسائرها[١٨٨]. وإليه كان يذهب شيخنا أبو هاشم وسائر أصحابه.

والذي يدل على أن الجوهر لا يجوز أن يفنى[١٨٩] بأن يُعدِمه الله تعالى، على ما ذكرناه عن **أبي الحسين الخياط**، وجوه.

أحدها أن كون القادر قادراً لا يتعلق بالشيء إلا على وجه الإيجاد، لأنّه لو تعدّى في التعلق به عن هذا الوجه، إلى وجه آخر ولا حاصر، لوجب أن يتعلق بكل وجه تحصل عليه الذات، ويجري مجرى الاعتقاد في أنّه يصح أن يتعلق بالذات على كل وجه يصح أن يحصل عليه، لأن الاعتقاد إنما صحت هذه القضية فيه، لأنه تعدى عن وجه ولا حاصر.

(×) في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٧٩: أبو الحسين الأحدب من أصحاب أبي القاسم. متكلم حاذق يتعصب لأبي القاسم، وله كتب ومناظرات. وكثيراً ما يسلك مسالك ضعيفة، وربما يضيفه الى ابي القاسم واصحابه ينكرون عليه ذلك. وقارن بطبقات المعتزلة ١١٤. والنيسابوري يقسو عليه فيسمي أصحابه «اغتاماً» كما يتهمه بالجهل والزندقة؛ بينما لا يهاجم استاذه بالقسوة نفسها. ويدل حضوره في مجلس (كافي الكفاة) يعني الصاحب بن عباد (- ٣٨٥ هـ.) على أنه توفي بعد ٣٧٠ هـ.

(××) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخياط من تلامذة جعفر بن مبشر. وهو استاذ أبي القاسم البلخي الكعبي (-٣١٧ أو ٣١٩ هـ.). ثم ألف كتباً كثيرة أشهرها كتاب «الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد» (نشر Nyberg ١٩٢٥) قارن عنه: اللباب لابن الأثير ٣٠٨/١. الوافي بالوفيات ٢٧٤/٤. لسان الميزان ٣٨/٤. تاريخ بغداد ٨٧/١١. فضل الاعتزال ٢٩٦ - ٢٩٧. طبقات المعتزلة ٨٥ - ٨٨.

ومنها أنه لو كان كون القديم قادراً يتعلق بإعدام الشيء، لوجب أن يصح أن يتعلق كوننا قادرين بالشيء على وجه الاعدام، لأن كيفية تعلق الصفة بمتعلقها لا تفترق فيها[١٩٠] حال الموصوفين بها. وقد عرفنا أن كوننا قادرين لا يتعلق بالإعدام، لأنه لو كان كذلك لصح أن نعدم الكون من غير أن نوجد ضداً له. وليس لأحد أن يقول أن هذا الكون الذي نفعله، سببٌ موجب لعدم الكون الآخر. وليس يمكننا أن نعدم الكون إلا بسبب، كما لا تمكننا أن نفعل الصوت والتأليف والألم إلا بسبب. وذلك أن الكون لو كان سبباً موجباً لعدم الكون الآخر، لوجب أن يصح أن يطرأ ولا ينتفي ذلك الكون الأول. لأن من حق السبب أن يصح أن يوجد، ويعرض هناك عارض، فيمنعه من التولد.

ومنها أنه كان يجب أن يصح أن نعدم فعل الغير، وأن يتعلق كوننا قادرين، بمقدور الغير على وجه الإعدام. [٣٤ ب] وإذا صح أن يتعلق به على هذا الوجه، صح أن يتعلق به على وجه الإيجاد، فيكون على هذا الموضوع مقدور واحد بين قادرين على وجه واحد. وإنّما ألزمناهم ذلك، لأنّ الذات إذا صح أن تحصل على صفتين بالفاعل، وكل من قدر على أن يجعلها على احدى الصفتين، يجب أن يكون قادراً على أن يجعلها على الصفة الأخرى. وهذا قد بُيِّن في الكتب، عند الكلام في أن الجوهر لا يجوز أن يكون[١٩١] مجتمعاً بالفاعل.

ومنها أنه يجب أن يكون الواحد منا قادراً على إعدام الحياة، ولا يقدر على إعدامها إلا ويجب أن يصح أن يقدر على ايجادها لما بينّا، فيلزم أن يكون قادراً على الحياة والقدرة.

ومنها أنه يجب أن يصح أن نعدم بقدرة واحدة أكواناً كثيرة، وليس يكون كذلك إلا وتكون القدرة الواحدة متعلقة بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد، وهذا لا يجوز بما بُيّن في الكتب.

ومنها أنه كان يجب فيما لا يبقى من الأعراض، أن يقال بأن عدمه يتجدد بالفاعل، لأن غيره إذا تجدد عدمه بالفاعل، فإنما افتقر الى الفاعل لتجدد عدمه، كما قلنا فيما حدث، أنه إنما احتاج إلى الفاعل، لحدوثه، ولو كان كذلك، لوجب أن لا

يعدم إذا لم يُعْدِمْه الفاعل في كل ما يتجدد عدمه، وهذا يوجب أن يبقى ما قد عرفنا أن البقاء مستحيل عليه.

ومنها أنه لا حال للمعدوم بكونه معدوماً، فلا يصحّ أن يقال أن المعدوم يحصل بالفاعل.

فإن قيل: لِمَ قلتم أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال؟

قيل: لأجل أنّه لو كان للمعدوم بكونه معدوماً حال، لكان يجب في الجوهر [٣٥ أ] وغيره، أن يقال إنّه كان فيما لم يزل معدوماً لذاته، لانه قد وجبت له هذه الصفة كما وجب كونه جوهراً. والصفة الواجبة للذات، إذا لم يمكن تعليقها بأمر سوى الذات، فالواجب أن تكون للذات.

فإن قيل: لِمَ كان يجب، لو كان[١٩٢] له بكونه معدوماً حال، أن يكون الجوهر معدوماً فيما لم يزل لاستحالة وجوده لا لذاته؟

قيل له: ليس بأن يعلل وجوبُ عدمه باستحالة وجوده أولى من أن تعلل استحالة وجوده بوجوب عدمه. فيجب أن يكون كل واحد منهما علة في صاحبه، وهذا في الاستحالة بمنزلة تعليل الشيء نفسه.

فإن قيل: لأحد الأمرين مَزِيَّة على الآخر، وذلك أن العلم بالوجود أصلٌ للعلم بالعدم، فيجب أن يعتبر العدم بالوجود في التعليل.

قيل له: إن المعلومات في ترتّب بعضها على بعض، لا يجب أن تُطابِقَ العلومَ، فلا يمتنع أن يكون أمر ما[١٩٣] فرعاً في العلم أصلاً في المعلوم.

يبين ذلك، أن العلم بالله، فرع على العلم بحدوث الأجسام، أو كالفرع عليه، والله تعالى، كالأصل لوجود الأجسام.

ويدل أيضاً على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال، إن كل حكم من الأحكام أمكن تعليقه بنفي صفة، لم يجز أن يعلق بإثبات صفة. لأجل أنه لا يصح إثبات صفة لا طريق إلى اثباتها، لما يؤدي إلى الجهالات. وهذا نحو ما نورده في الدلالة على أن العجز ليس بمعنى، وان العاجز، ليس له بكونه عاجزاً، حال أكثر من أنه

ليس بقادر على ما يصح أن يقدر عليه. فإذا أمكن أن يعلق تعذّر الفعل بزوال هذه الصفة، لم يجز أن تثبت للعاجز بكونه عاجزاً حال. وكذلك إذا أمكن ان تُعلّق استحالة التحيز في الجوهر بزوال الوجود، لم يجز [٣٥ ب] أن تُعلّق بإثبات صفةٍ. وبعد، فلو كان للمعدوم بكونه معدوماً حال، كما أن للموجود بكونه موجوداً حال، لما علمنا باضطرار، أن الذات لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة. لأن العلم الضروري يتعلق بأن الذات لا تخلو من أن تكون على صفة، أوْ لا تكون عليها، ولا يتعلق بأنها لا تخلو من صفتين ضدين، لأنه يجوز في العقل، أن يكون لها صفة ثالثة، فباستدلال نعلم أنه لا صفة ثالثة سواهما.

فإن قيل: هلاّ قلتم بأن للمعدوم بكونه معدوماً حال، وأن الموجود ليس بأكثر من زوال تلك الصفة؟

قيل له: لوجهين:

– أحدهما، أن كون القادر قادراً، يؤثر في الإيجاد، فلا بد من أن يقال أن الوجود حال، حتى يصح أن يكون للقادر فيه تأثير.

– والثاني، أن العدم لو كان راجعاً إلى صفة، والوجود إلى نفي تلك الصفة، وقد عرفنا أن العلم بنفي الصفة فرع على العلم بإثباتها، فلا يُعقل نفي الصفة إلا إذا عقلنا أولاً إثباتها. ولا يجوز أن يكون العلم بالعدم أصلاً للعلم بالوجود، لأن الوجود يعلم أولاً ثم العدم، فقد ثبت بهذه الوجوه فساد ما قاله أبو الحسين الخياط.

فأما ما يذهب إليه أبو القاسم من أن الأجسام تنتفي بأن لا يخلق الله تعالى لها بقاءً، فقد أفسدناه بأن دللنا على أن الجسم لا يكون باقياً ببقاء.

وقد قال شيوخنا: لو كان الجسم ينتفي بأن لا يخلق له البقاء، لوجب أن يكون الواحد منا مُعْدماً للجسم، إذا لم يفعل له بقاءً.

فإن قيل: إنما يجب أن يكون مُعْدماً له، حتى لم يفعل له بقاء، إذا كان قادراً على البقاء، والواحد منا لا يقدر عليه.

قيل له إن القديم [٣٦ أ] قادر على أن يخلق البقاء، فيجب أن يكون مُفْنياً للجسم إذا لم يخلق له البقاء في حال حدوثه.

فإن قالوا: إنما يجب أن يُفنيه إذا لم يخلق له البقاء في الحال التي يصح منه أن يخلق له البقاء فيها، ولا يصح ذلك في حال حدوث الجسم.

قيل لهم: قد بيّنا من قبل، أن البقاء لو كان معنى، لكان يصح من الله تعالى أن يخلقه في حال حدوث الجسم، فلا وجه لإعادته. وبعد، فإن انتفاء الجسم إذا كان متجدداً مع جواز أن لا يتجدد، فلا بد من أمر يؤثر في ذلك، وذلك الأمر لا بد من أن يكون متجدداً، وأن لا يفعل البقاء ليس بأمر متجدد، فلا يصح أن يكون مؤثراً في انتفائه.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يؤثر ما قلناه في انتفاء الجسم، وإن كان متجدداً مع جواز أن لا يتجدد، كما أن كون القديم قادراً، واجب في كل حال ولم يكن له ابتداء، ومع ذلك فإنّه يؤثر في وجود ما يحدث منه، مع أن ذلك قد يحدث مع جواز أن لا يحدث؟

قيل له: إنما أوجبنا ذلك في المؤثر، إذا كان تأثيره على حد الإيجاب، في أمر يتجدد مع جواز أن لا يتجدد.

فأما ما يؤثر على طريقة الصحة دون الإيجاب، فذلك لا يجب فيه، بل هو موقوف على الدليل فقد ثبت بهذه الجملة أن الأجسام تنتفي لوجود معنى، وذلك [المعنى] يجب أن يكون ضداً لها، لأنها لا تحتاج في الوجود الى أمر من الأمور، حتى يكون ما يضاد ذلك الأمر، يجري مجرى الضد للجوهر. فوجب أن لا تنتفي إلا بضد، وضده لا يجوز أن يكون موجوداً في محل، لأن الشيء لا يجوز أن يكون مع ما(١٩٤) يضادّه، والمحلّ لا بد أن يكون جوهراً، فيجب أن يكون موجوداً لا في محل.

١٧ - مسألة في أنّه لا يجوز أن يَفْنَى بَعضُ الجواهِرِ معَ بقاءِ البعضِ(١٩٥):

[٣٦ ب] إعلم أن أبا هاشم لا يجوّز ذلك، واليه ذهب الشيخ أبو علي ثانياً.

وقال شيخنا أبو القاسم يجوز أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء البعض. وإليه

يذهب أبو بكر بن الأخشيد،(×) وأبو عبد الله محمد بن عمر الصيمري.(××)

واعلم أن البغداديين كثيراً ما يشنعون بهذه المسألة علينا. فلذلك أردت أن أتقصى(١٩٦) القول فيها. والا فهو من أحكام الفناء، وهم لا يثبتون الفناء، فكيف يكلمون في أحكامه؟.

والأصل في تصحيح هذه المسألة، أن الجواهر، بما بينّا، جنس واحد، وما يضادّ بعضَها في الجنس يضادّ سائرها. فإذا وُجد الضد، فليس بأن ينفي بعضَها أولى من أن ينفي سائرها، فيجب أن ينفي الجميع. وجرى ذلك مجرى ما نعلم من حال سواد طرأ(١٩٧) على أجزاء كثيرة من البياض تحلّ محلاً واحداً. ومعلوم أنه إذا كان ضداً لها في الجنس، ووُجد كوجود الجميع، وجب أن يضادّ سائرها، فلذلك إذا كان الفناء ضداً للجواهر كلها، وقد وجد على وجه، ليس بأن ينفي بعضها أولى من أن ينفي البعض الآخر، فالواجب أن ينفي الجميع.

فإن قيل: جوّزوا أن يختص بجوهرٍ دون جوهر من غير مخصص، كما يجوز عندكم ذلك في كثير من الاشياء. منها ما تقولون فيمن رمى حجراً وجعل فيه اعتمادات كثيرة، في أن في جملة ذلك ما يكافي اللازم، فلا يولّد لحصول المنع، ويولّد الباقي مع أنه ليس هناك ما يخصصه.

قيل له: إن الصحيح عندنا أنه يتولد عن المجتلب كلُه للعلة التي ذكرناها، وإنما يتراجع الحجر لأنه قد حصل المنع بالهواء، بأن يضْغَطَهُ الحجرُ حتى يتكاثف لأجله فيرده.

فإن قيل: هذا مثل ما تقولون في التعب، إنه ينقص بعض قدرة دون بعض من غير مخصص. قيل له: إن هناك مخصصاً، [٣٧ أ] وذلك أن القُدر تحتاج إلى بنية

(×) أبو بكر بن الأخشيد، أحمد بن علي (- ٣٢٦). قارن عن: الفهرست لابن النديم ٢٤٥. تاريخ بغداد ٣٠٩/٤، لسان الميزان ٢٣١/١، معجم الأدباء ١٠١/١٦ - ١٠٢، طبقات المعتزلة ١٠٠.

(××) أبو عبدالله محمد بن عمر الصّيْمري: تتلمذ أولاً على بعض أعلام مدرسة بغداد كأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم البلخي. ثم لازم أبا علي الجبائي واعتنق مذهبه، وردّ على استاذه البلخي في مسألة الأصلح. وقد لقي أبا بكر ابن الاخشيد فيما بعد في بغداد وتأثر ببعض آرائه؛ قارن: فصل الاعتزال ٣٠٨ - ٣٠٩، طبقات المعتزلة ٩٦.

زائدة فما تحتاج إليه بعضُ قدرةٍ يَبْطُل تعطل عند التعب، وما تحتاج إليه القدرة الأخرى باق، فلذلك لا تُبْطله لأجل ذلك.

قلنا له: إنه لا يجوز أن يوجد في جزء واحد أكثر من ستة أجزاء من القُدَرِ.

فإن قيل: لو خُلق في محل واحد حياتان، لكانت إحداهما تقبح دون الأخرى من غير مخصص.

قيل له: الصحيح أنهما تحسنان،(١٩٨) وأن الإدراك يقوى بهما، فيتعلق بذلك عرض.(١٩٩)

ومتى سُئل عن فنائين لو خلقهما الله تعالى.

فإن الجواب: أن كلهما يَقْبُحان: أما أحدهما فإنه لا فائدة فيه، والثاني لأنه لا يتميز عن القَبيحِ.

فإن قيل: إن عقاب المعصية يحبط(٢٠٠) ثواب بعض ما استحقه دون بعض من غير مخصص.

قيل له: إن هناك مخصصاً، وذلك أن المرجع به إلى ما يختاره القديم تعالى. فالقدر الذي يوجده الله تعالى يوجد، ويكون أولى من القدر الذي لا يوجده.

فإن قيل: إن القديم تعالى يوجد السواد في محل دون محل من غير مخصص وعلة.

قيل له إنما كان يجب لو صح أن يحل كل واحد من المحال، ومع ذلك فإنه يحل بعضها دون بعض. فأما إذا استحال أن يوجد في غيره، فلا يجب أن يُطْلب له مخصص، ويفارق ذلك الضد، لأنه في أن يضاد غيره يراعي أمرين:

أحدهما: أن تكون صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر.

والثاني: أن يكون وجوده كوجوده، فإن حصل مع الف شيء بهذه الصفة، فما له يجب أن ينفي البعض قائم في الجميع. وليس الحلول في الأصل، معللاً بوجه كما يعلل التضاد، حتى يجوز أن يقال أن ذلك إذا حصل مع المحال على سواء، فيجب أن يحل الجميع.

فإن قيل: أليس يجوز أن يوجد القادر أحد الضدين دون الآخر، مع أنه يصح منه إيجاد كل واحد منهما من غير مخصص، فلِمَ فلا يجوز [٣٧ ب] أن يقال إن الفناء ينفي بعضَ الجواهر دون بعض من غير مخصص؟

قيل له: إن هناك مخصصاً، وهو كونه قادراً. ولا يمكن أن يعلل بأمر موجِب، لأن ذلك يعود على تعلقه بالقادر بالنقض.

فإن قيل: أليس بعض التأليفات ينتفي عن المحل دون بعض ولا مخصص؟

قيل له: إن هناك مخصصاً، وهو أن كل تأليف يحتاج إلى مجاورة، ولا يحتاج إليها غيره. فإذا انتفى بعض المجاورات دون بعض، فما احتاج إليه من التأليف يبطل، وما لم يحتج إليه يبقى ببقاء مجاورة أخرى.

فإن قيل: أليست الإرادة تتعلق بهذا المراد دون غيره، وإن كان حالها معه كحالها مع غيره؟

قيل له: ليس الأمر على ما قدرت، من أن حالها معه كحالها مع غيره. وذلك أنها كما هي عليها، تتعلق بهذا المراد دون غيره، فلو تعلقت بغير هذا المراد، لكان في ذلك قلب جنسها. ولا يمكن أن يقال في الفناء ذلك، لما بينّا أنه لا يجوز أنْ يكون البياض الطارىء على أجزاء من السواد، ينفي بعض السواد دون بعض، ويقال إنه نفي هذا ولم يَنْفِ غيرَه.

فإن قيل: أليس السبب ولّد هذا المسبَّب في الحال، ولم يولد مثله، ولا يمكن أن يُبيّن مخصّصٌ؟

قيل له: بلى يمكن أن يُبيّن مخصص، وهو أن القدرة في هذا الوقت في هذا المحل، تعلقت بهذا، لما هي عليها، ولم تتعلق بمثله. وفي الجملة جميعُ هذه الأسئلة(٢٠١) تبطل بشيء واحد، وهو أن ما قالوه في الفناء والجوهر، لو صح قياساً على ما أوردوه في هذه المسألة،(٢٠٢) لصح أيضاً أن يطرأ سوادٌ واحدٌ على مائة جزء من البياض، ثم ينفي بعض أجزاء البياض، دون بعض، من غير [٣٨ أ] مخصص، قياساً على ما ذكروه.

فإن قيل: إن في الفناء وجهاً مخصصاً، وهو أنه يختص بجهة، فإذا وُجد الفناء في

الجهة التي يحصل فيها هذا الجوهر، كان بأن ينفيه أولى من أن ينفي غيره.

قيل له: قد قيل في الجواب عن هذا السؤال طُرُق، ولا يصح أكثرها. وأنا أذكر جميع ما قيل، وأُبَيِّن ما يصح منها وما لا يصح.

قد قيل: لو كان الفناء يختص بجهة لكان متحيزاً، لأن حصول الشيء في جهة لا على سبيل التبع لغيره من خصائص التحيز، ولا يجوز أن يكون الفناء متحيزاً، وهذا لا يصح، لأن لقائل أن يقول إن الذي هو من خصائص التحيز، أن يحصل في جهة على سبيل الشغل لها، فأمّا إذا حصل فيها لا على سبيل الشغل لها، فإن ذلك لا يجب فيه.

فإن قيل لا يعقل ذلك، إلا بأن يكون على سبيل الشغل للجهة.

قيل له: لم قلت ذلك، وقد علمت أنه يمكن أن نعتقد ذلك، من غير أن نعتقد أنه شاغل لجهة؟ يبين ذلك، أن في الناس[٢٠٣] من اعتقد، أن القديم تعالى بكل مكان بذاته، لا على سبيل الشغل. وفيهم من قال إنه فوق العرش، لا في مكان، ومن غير أن يشغل المكان والجهة.

وقد قال شيخنا أبو عبد الله، لو يخلق الله تعالى سواداً، لا في محل، لكان يُرى في حكم المقابل، ويجوز أن يكون في جهة، لو وُجد لا في محل، من غير أن يكون شاغلاً، فاعتقاد ما هذا سبيله ممكن. يبين ذلك، أن أحدنا يجوز أن يعتقد ذلك، ولا يفصل بين أن يراه يَمْنَة وبين أن يراه يسرة، ويعتقد مع ذلك أنه لا يشغل جهة.

فإن قيل: إنا لا يمكننا أن نعتقد تحيز الجوهر، من غير[٢٠٤] أن نعتقد أنه كائن في جهة ما، كما أنه لا يمكننا أن نعتقد أن الذات [٣٨ ب] قادر، من غير ان نعتقد الفعلَ منه. فكما أن صحة الفعل من خصائص كون القادر قادراً، فلا يجوز أن يستند إلا اليه، فكذلك كون الذات كائناً في جهة، من خصائص التحيُز، فلا يجوز أن يثبت من دونه.

قيل له: أن كونه في جهة على سبيل الشغل لها، من خصائصه، فاما اذا لم يكن على سبيل الشغل، فمن أيْن أنه من خصائصه؟

فإن قيل: ان التفنيد الذي تذكروه[٢٠٥]. يقتضي ان يكون التحير من حصائص التحيز. ولا يتكلم بهذا محصّلٌ لأن على سبيل الشغل هو التحير. فالواجب أن لا يراعى ذلك. وأن يقال إن كونه كائناً في جهة. لا على سبل التبع لغيره. من حصائص التحيز. فلا يجوز أن يثبت من دونه.

قيل له: إن قولنا أن من خصائص التحيّز وحكمه، أن يكون كائنا في جهة على سبيل الشغل لها[٢٠٦] لا يكون تعليقا للحكم بنفسه، لأنه قد لا يكون شاغلاً لتلك الجهة، ويكون مع ذلك متحيزاً. وبعدُ، فإنا نقول إن مَنْعَه لمثله من أن يحصل بحيث هو، من أحكام التحيز، ولا بد من أن يكون المرجوع به إلى الشغل، ولا يلزم أن يكون الحكم تابعاً لنفسه، فكذلك سبيل ما ذكرناه.

وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال، ان الفناء لو كان يختص بجهة، لوجب أن يكون احدنا قادراً على خلق الاجسام. وانما يتعذر عليه[٢٠٧] فعلُها، لأن الفناء يوجد في الجهة التي يُحاول خلق الجسم فيها. وهذا لا يصح، لأن لقائل أن يقول: لو قدرنا على الجسم، لقدرنا على هذا الفناء، فكان يصح أن يفعل الفناء بحيث بعض الاجسام، ولو كان كذلك، يصح منّا ان ننفيه إذا قوي داعينا إليه.

وبعدُ، فلو قدرنا على الجسم، وعلى الفناء، لكان لا يصح منا أن نفعل الجسم إلا متولداً عن الاعتماد، وكذلك الفناء. ولو [٣٩ أ] كان الاعتماد مولِّداً لهما، لما كان بأن يولد الجسم أولى من ان يولد الفناء، لأنه لا مخصّصٌ، وكان يجب أن يولد الضدين في حالة واحدة. على أنه كان يجوز أن لا يخلق الله تعالى الفناء في تلك الجهة، فيتأتى منا فعل الجسم، وقد علمنا أنه يتعذر علينا إيجاد الأجسام على كل حال.

وبعد، فإن الاعتماد لو ولد الجسم، لكان يجب أن يتولد عن الاعتماد الواحد، في الوقت الواحد، ما لا نهاية له من الجواهر في حالة واحدة، لأن حكم المحاذيات في هذا الباب، حكم المحال. وقد علمنا انه لو كان رمح[٢٠٨] لا نهاية لآخره، لوجب إذا اعتمدنا عليه، أن نفعل الكون في جمعية دفعةً واحدةً، وان نفعل ما لا نهاية له من الأكوان. على أن الاعتماد لو ولّد الجوهرَ، لما كان بأن يولده في بعض المحاذيات في سمته، اولى من ان يولده في محاذيات أخرى في ذلك السمت، لأن الكل في جهة

الاعتماد. وهذا يوجبه أن يولده في سائر الجهات، أو[٢٠٩] لا في جهة من الجهات.

وبعد، فإن الاعتماد لو جاز أن يولد الجوهر، لجاز أن يولد الكون فيه. فكان يجب أن يكون محله مماساً لمحل ذلك الكون، قبل وجود ذلك الكون، لأن المماسة شرط في حكم الاعتماد. وهو كونه مولداً لا في وجود الكون، فيجب أن يتقدم الكون، كما يجب أن يتقدم وجود السبب، الذي هو الاعتماد المسبب، الذي هو الكون. وهذا يوجب أن يكون محله مماساً للمعدوم. فيمكن أن يُعْلَمَ بهذه الطُرُق، أن الجسم لا يجوز أن يفعل[٢١٠] الجسمَ، مع تجويز أن يكون الفناء مختصاً بجهة.

وقد قيل في الجواب عن السؤال، أن الفناء والجوهر لا يجوز أن يتضادا على الجهة، لأن الجهة ليست بأمرٍ ثابت +حتى+ [٣٩ ب] حتى يجوز أن يقال إنهما يتضادان عليها، وهذا لا يصحّ، لأن لقائل أن يقول: أن ذلك أمرٌ معقولٌ، وإن لم يكن شيئاً موجوداً، فيجوز أن يقال أن الفناء يختص بجهةٍ، وإنما يضاد الجوهر إذا حصل في جهته.

والذي يعتمد عليه في الجواب عن هذا السؤال، ثلاثة اوجه:

- أولها، ان الفناء لو كان يختص بجهة، لوجب أن يستحيل نقل الجوهر عن تلك الجهة إلى جهة أخرى، في حال طروء الفناء عليها. وقد علمنا أنه يصح نقل الجوهر عنها، إلى جهة أخرى، مع طروء الفناء على تلك الجهة، لأنه بمنزلة أن يخلق الله تعالى، فناءً في جهةٍ وجوهراً في جهة اخرى. فكما يصح هذا عند السائل، فكذلك يصح ان يَنْقُل الجوهر عن تلك الجهة، في حال ما يخلق الفناء فيها. ولو كان كذلك، لكان لا يخلو[٢١١] من أحد أمرين: إما ان ينفيه او لا ينفيه. فان نفاه، وجب ان يكون مع كونه منتفيا معدوماً منتقلاً متحركاً، وهذا محال. وان لم يَنْفِه، لم يجز لأن الشرط في منافاته له، أن يكون من قبل طروئه[٢١٢] كائنا في تلك الجهة، لا في حال طروئه[٢١٣]، لأن الشيء لا يوجد مع ضده. وهذا كما نقول، أن الشرط في منافاة السواد للبياض، أن يصادف وجوده من قبل، في ذلك المحل، لا في حاله. وإذا كان الفناء ضداً للجوهر، وقد تكامل الشرط في منافاته له، فالواجب أن ينفيه، وإن نُقل عن تلك الجهة، لأنه قد صادف حصوله فيها من قبل. وهذا هو الشرط في منافاته له،

فيلزم على هذا أن ينافيه في حال ما يكون متحركاً منتقلاً، وذلك محال.*

- والوجه الثاني، أن الفناء لو كان يختص بجهة، لوجب أن يكون اختصاصه بها لما هو عليه في نفسه، لأنه لا يجوز أن يكون لعلة. واذا كان كذلك، كانت المنافاة تابعة له، ولو كان كذلك، لاستحال أن يشاركه الجوهرُ في هذه الصفة، [٤٠ أ] فكان لا يجوز أن يكون الجوهر كائناً في تلك الجهة. ألا ترى أن ما لأجله بينا في السوادُ البياضَ، لا يجوز أن يشاركه البياضُ فيه.

فإن قيل: جوِّزوا أن يختص الفناء بتلك الجهة، لأجل معنى يوجد لا في محل.

قيل له: ذلك المعنى ليس بأن يوجب كون الفناء في تلك الجهة، اولى من ان يوجب كونه كائناً في جهة أخرى. وهذا يوجب أن يحصل في سائر الجهات، وأن ينفي الأجسامَ كلها. ولا يمكن السائلُ أن يقول لأجل هذا المذهب، أن فناء بعض الجواهر بفناءٍ لسائرها. وان قال أن ذلك المعنى حاصل في جهة الفناء، قلنا: فليس بأن يكون الفناء حاصلاً فيها لأجله، أولى من أن يكون ذلك المعنى حاصلاً في تلك الجهة لأجل الفناء، وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما علة في صاحبه، واستحالة ذلك بمنزلة تعليل الشيء بنفسه.

- والوجه الثالث، أن الفناءَ، لو كان يختص بجهةٍ، لكان لا يخلو من أحد أمرين: اما أن يكون قد حصل في تلك الجهة، في حال يجب حصولُه فيهب، أو يكون قد حصل في تلك الجهة في حال، مع جواز حصوله في غيرها. ولا يجوز أن يقال أنه قد حصل في تلك الجهة في حال يجب حصولُهُ فيها، لأن ذلك يوجب أن يكون حاصلاً فيها لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه. وكان يجب أن لا يجوز أن ينتفي به جوهران في حالة واحدة. وكان يجب إذا اراد الله تعالى ان ينفي جوهرين، ان يخلق فنائين يختص كل واحد منهما بجهة. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون الجنسان المختلفان ينفيان جنساً واحداً، وهذا محال. ولا يمكن أن يقال إنهما ضدان، لأنه كان يجب أن يستحيل وجودهما في حالة واحدة، وأن يستحيل أن ينتفي الجوهران في وقت واحد. [٤٠ ب] ولا يجوز أن يقال أنه قد اختص بتلك الجهة لمعنى، لما بيناه من قبل.

ذكرُ جُملةٍ من أسئلة مَن خالفَنا في هذه المسألة والجوابُ عنها:

قالوا:لو لم يكن الله تعالى موصوفاً بالقدرة على أن يفني بعضَ الأجسام دون بعض ، لكان فيه تعجيز الله تعالى. وربما يؤكدون هذه الشبهة بان يقولوا: كما جاز أن يوجد جوهراً، ولا يوجد جوهراً آخر، فكذلك يجوز أن يفني جوهراً، ولا يفني آخر. وربما يقولون: كما يجوز أن يُسودّ جسمٌ ويُبيضّ غيرُه، فكذلك يجوز أن يفني جسماً ويُبقي غيره، لأن ذلك لا يكون متنافياً، كما يتنافى ان يكون الجوهر الواحد اسود ابيض وموجداً معدوماً.

الجواب: يقال لهم فيما قالوه أولاً، أن الله تعالى لا يجوز ان يوصف بالقدرة على أن يجمع بين السواد والبياض، ولا يكون ذلك تعجيزاً، لأنه يستحيل وجود الشيء مع ضده، والوصف بالقدرة على المحال محال. فكذلك قد ثبت بما ذكرناه في الدلالة، ان الفناء يضاد الجواهر كلها، فخلقه للفناء، مع بقاء بعض الجواهر، يكون بمنزلة الجمع بين السواد والبياض في محل واحد، فكما يستحيل احدهما، فكذلك سبيل الآخر في الاستحالة(٢١٣).

[٤١ ب][فاما (٢١٤) ما ذكروه ثانياً،

فالجواب عنه ان وجود الجوهر يكون بالفاعل، فيجب أن يصح منه أن يوجد جوهراً ولا يوجد آخر وعدمه عند طروء الفناء يكون لأمر يرجع إليه، كما يقولون في عدم السواد عند طروء البياض عليه. فكما لا يجوز والمحل فيه عشرة أجزاء من السواد، أن يُفنى بعضَها ببياض يوجِده في ذلك المحل دون البعض الآخر، وإن جاز أن يوجد بعضَ السوادات دون بعض، فكذلك وإن جاز أن يوجد بعض الجواهر دون بعض، فإنه لا يجوز إذا أوجدهما، أن يُفنى بعضَها دون بعض.

فأما ما قالوه أخيراً،

فالجواب عنه ان كَوْنَ المحل الواحد أسودَ ابيضَ، إنما استحال لاستحالة وجود الضدين. وقد بينا فيما تقدم، ان سبيل الفناء مع الجوهر كلها، سبيل السواد والبياض، إذا كان محلهما واحداً. فكما بيّنا في كون المحل أسودَ أبيضَ، فكذلك حال

وجود الفناء مع وجود بعض الجواهر. [و] كما بيّنا ان يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماًفكذلك بيّنا ان يكون الفناء موجوداً مع الجوهر الذي يضاده. بل يجب أن يكون ذلك الجوهر لأجل وجود الفناء معدوماً، ولأجل ما يثبت له صفة الوجود موجوداً، حتى يكون موجوداً معدوماً. فقد بان فساد ما ذكروه في هذه الشبهة.

مسألة في أن الجُزْءَ هَلْ يجوزُ أن يوضَعَ على موضع الاتصال من الجزئين ام لا يصحُّ ذلك؟

اعلم أن شيخنا [٤٢ أ] ابا هاشم قد جوّز ذلك، وإليه يذهب بعض المتأخرين من أصحابه، وله فيه مسألة وقد تتبعناها في كتاب الجزء. وقد كان ابو علي يقول أن ذلك لا يجوز، وإليه كان يذهب شيخنا **أبو إسحاق**، وله فيه مسألة حسنة، وهو الذي يقوله شيخنا **ابو القاسم**. ونحن نورد في هذه المسألة، ما يمكن أن يُنصر به كل واحد من القولين، ونبين ما هو الصحيح من ذلك، إن شاء الله تعالى.

والذي يمكن ان يُنصر به قولُ شيخنا **أبي هاشم**، أنه لو لم يكن هذان الجوهران حاصلين على ما هما عليه، فكان ذلك الجوهر يجوز أن يحصل في المحاذاة، التي لو حصلا على ما هما عليه [٢١٥]، لكان على موضع الاتصال منهما، لأنه لا جهة فارغة إلا ويصح أن يقدّر فيها هذا التقدير. فلو كان لا يجوز أن يحصل الجوهر في هذه المحاذاة، لكان لا يجوز أن يحصل في شيء من المحاذيات [٢]. وكما يجوز أن يحصل في هذه المحاذاة، متى لم يكن الجوهران تحته، فيجب أن يصح حصوله فيهما، وإن كانا تحته. لأجل أن حال تلك المحاذاة في كونها فارغة، وفي صحة حصول هذا الجوهر فيها، لا يتغير بأن يكون الجوهران تحته [و] ألا يكونا تحته.

ويمكن أن يقال أيضاً، لو فرضنا أربعة أجزاء كالخط، ثم أذلنا الجزئين [٢١٧] اللذين في الوسط، ويبقى الطرفان مفترقين، لأمكن أن يوضع جزءٌ في وسطهما، لا على وجه يلاقي واحداً من الطرفين. فاذا كان كذلك، كان شاغلاً لقسط آخر من محاذاة الجوهر، الذي اتصل بأحد الطرفين، وشاغلاً لقسط آخر من محاذاة الجوهر الآخر، الذي كان متصلاً بالطرف الآخر. وكما يصح ذلك في المحاذاة، يصح في الجوهر نفسه.

ويمكن أن يقال أيضاً، لو قدرنا ثلاثة [٢١٩] أجزاء كالخط، وكان على كل واحد من الطرفين جزء. وقد حاول قادران متساويا المقدور. تحريك كل واحد [٤٢ ب] من الجزئين إلى الوسط. لوجب أن يصح أن يأخذ كل واحد منهما قسطاً من ذلك الوسط. ولا يجوز أن يقال. أن كل واحدمن الجزئين يبقى[٢٢٠] في مكانه. لأن اعتماد هذا الجزء لا يكون ممنوعاً من التوليد. باعتماد آخر يكافيه. إلا إذا كان ذلك الاعتماد في محل هذا الاعتماد. يبيّن ذلك أن اعتماد أحدهما. إنما يجوز أن يمنع اعتماد الآخر من التوليد. بأن يولد في محله اكثر مما يتولد عن الآخر. أو مثل ما يتولد عن الآخر. فيتمانعان كنفسين تتمانعان في نقل جسمين متلاقيين.

وبعد، فلو جاز أن يمنع من غير طريق التماس، لوجب أن يصح أن يمنع الاعتماد الذي فعله في يدي، اعتماد جسم آخر من التوليد، وإن كان بيني وبينه مسافة بعيدة.

فإن قيل: إنما يتمانعان، لأنه لا يكون أحدهما بالتوليد أولى من الآخر، ولا يمكن توليدهما.

قيل له: لا مانع يمنع من أن يُولَدا على الحد الذي ذكرنا، إلاّ مذهب بعيد[٢٢١] لم يصح. وإنما نورد هذه الدلالة لإفساد ذلك المذهب، والمذاهب تبنى على الأدلة، والأدلة لا تبنى على المذاهب. وبعد، فإن هذا لو منع، لوجب أن يتعذر الفعل على الساهي، لأنه لا يكون أحد الضدين بالوجود أولى من الآخر.

فإن قيل: أليس لو قدّرنا أربع مربعات على وجه لا تلاقي بينها، وكان بينها[٢٢٢] مقدار مربعة فارغة، واعتمد عليها أربعة من القادرين، وتساوت مقدوراتهم. فإنه يتعذر تحريك شيء منها، وإن لم يكن بينها تلاق، ويبقى كل واحد منها في محاذاتها؟

قيل له: أنه لا بدّ من أن تتلاقى بأركانها، ونجدها [٢٢٣] كذلك. وكذلك، لو لُطّخ رُكن كل واحد منها بالمِداد، اسودّ ركن الآخر بقدر ما يلاقيه. وإذا كان كذلك، [٤٣ أ] صح أن تتمانع. وليس كذلك سبيل هذين الجزئين اللذين على الطرفين، لأنهما لا يتلاقيان، فكيف يتمانعان؟

ويمكن أن يقال أيضاً: أن قطر المربّعة لا بد من أن يُرى كأنه أطول من الضلع، وإنما كان كذلك لأنها تتلاقى بأركانها [٢٢٤]. ولا يجوز أن يقال أن العلة فيه مقصورة

على أن الخلل الذي بين أجزاء القطر أكثر وهي على سبيل الانعراج، لأن هذا التعليل لا يمنع من التعليل [٢٢٥] الذي ذكرناه. ولا شبهةٌ في أن هيئة الجزء بالمربع أشبه، وقد عُلم أن المربعات، إذا وُضعت على ذلك الحد، فلا بدّ من أن تتلاقى باركانها، فكذلك حال الاجزاء. يبيّن ذلك أيضاً، أنه لا يمكن أن يوضع جزء آخر بينهما على ذلك السمت، وإنما كان لأجل الاتصال.

وبعد، فإن تفكيك أجزاء الحدين على سمت القطر، في أنه يتصعب بمنزلة ما يتصعب في سمت الضلع معلوم، فلا يجوز أن يقال أنه لا يتألف على ذلك السمت وعلى حد الانعراج. وإذا كان كذلك، وجب أن تكون الأجزاء متصلة على سمت القطر بأركانها. ولن تكون كذلك، إلاّ والبعض بمنزلة الجزء الذي يوضع على موضع الاتصال من الجزئين.

والذي يمكن أن ننصر به القول الآخر، هو أن ذلك تقتضي تجزؤ [٢٢٦] الجزء. ألا ترى أن كل واحد من الجزئين يلاقي قدراً من ذلك الجزء سوى ما يلاقيه الآخر؟ فلو تَنَصَّفَ، لكان لا يزيد حاله على ذلك، وهو أيضاً لا بدّ من أن يلاقي قدراً من كل واحد من الجزئين، هو أقل من قدر الجزء كما هو.

ويمكن أن يُعترض [على] هذا الوجه بأن يقال: أن الجزء إذا وُضع على موضع الاتصال، فإنه يلاقي قسطاً من كل واحد منهما، من غير أن يكون الجزء متجزئاً في نفسه. كما أنه إذا لاقاه جُزْءان من جهتين، شغل كل واحد منهما قسطاً منه. وهو معقول، ولا يمكن سواه. وإن وقع إمتناع [٤٣ ب] ها هنا، فذلك عبارة، وإلا فالمعنى صحيح. ولا يجوز أن تكون ملاقاته للجزئين من جهتين موجبة لتجزيء الجزء. فكذلك سبيل وضع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين.

وقد قيل أن ذلك لا يجوز، لأنه يوجب أن يكون في الجزء كونان ضدان. لأنا لو قدرنا نقله، بمقدار قسطه من أحد الجزئين، لكان يبطل ما فيه من الكون أولاً. وإذا صح ذلك، وجب أن يقال أن ذلك القدر من الشغل، من هذا الجزء، يقتضي إثبات كون فيه على حدة. وكذلك القدر الآخر من الجزء الآخر، وهذا يوجب أن يكون فيه كونان ضدّان.

ويمكن أن يُعترض على ذلك بأن يقال: أنا قد بيّنا ان الجزء، يجوز أن يوضع في هذه المحاذاة، لو لم يكن الجوهران تحته،ولو وُضع فيها لما وجب أن يكون فيه كونان ضدان، بل الكون واحد، لأن المحاذاة واحدة، فكذلك إذا كان الجزءان تحته.

وقد قيل أن ذلك، لو جاز، لوجب أن لا يكون الاعتماد، بأن يولد الكون في الجزء، على حد يأخذ من أحدهما نصفاً، ومن الآخر ثلاثة أرباع، أو من أحدهما قدر خُمس، ومن الآخر أربعة أخماس، لأنه لا مزيّة لتوليده لأحد الكونين، على توليده للكون الآخر. وهذا يوجب أن تجتمع في الجوهر أكوان متضادة، في حالة واحدة، وذلك محال.

قالوا: ولا يمكن أن يقال أن هذا مثل ما نعلم أن الاعتماد يولد الكون في محله، في أقرب المحاذيات من المحاذاة التي حصل فيها محله، ثم فيما يليه على التدريج. لأن كل واحد من الكونين اللذين صورناهما، حاصل في المكان الثاني، من المكان الذي حصل فيه محل الإعتماد.

ويمكن أن يُعترض عليه بأن يقال: أليس قبل حصول هذين الجزئين، في هاتين المحاذتين، [٤٤ أ] كان يمكن أن يحصل الجوهر على حد، لو كان تحته جوهران، لكان على موضع الإتصال [٢٢٧] ولا يمكن أن يحصل الجوهر على حد، لو كان تحته جوهران، لكان على موضع الاتصال ولا يمكن الامتناع منه لوجهين

أحدهما أنه لا محاذاة فارغة، إلاّ ويجوز أن يحصل فيها جوهر.

والثاني أنه لا محاذاة فارغة، إلاّ ويمكن أن تكون مكاناً لجوهر، [٢٢٨] لو حصل تحته جوهران لكان على موضع الاتصال. وإذا كان كذلك، لزم فيما تقرّره، ان يكون الاعتماد، ليس بأن يولد الكون في ذلك الجوهر، على الحد الذي يكون قد أخذ نصفاً من محاذاة ونصفاً من أخرى، أولى من الوجوه الأُخر.

فإن قيل: أن هذا الكون يحصل في الجوهر ابتداء، ولا يتولد عن اعتماد، وإنما يمكن ذلك فيما يتولد عنه.

قيل له: ما الذي يمنع من أن يتولد عن الاعتماد، ولا جنس من الألوان، إلاّ ويجوز أن يتولد من الاعتماد؟ وبعد، فإنا نقول: ونحن أيضاً إنما نجوّز أن يحصل الجوهر على

موضع الاتصال من الجزئيين يكون مبتدأ لا يكون يتولد عن الاعتماد ولا على طريقة النقلة كما قلته سواء سواء.

وقد قيل أيضاً: إذا وضعنا أربعة أجزاء مثل الخط، ثم رفعنا الجوهرين اللذين في الوسط، فإنه لا يجوز أن يوضع جزء على حد لا يلاقي واحداً منهما. لأن ذلك يوجب أن يكون الخلل، الذي بين أجزاء الطرفين وبين الجزء الذي وصفناه، أقل من مقدار جزء. وهذا يوجب أن يصح أن يكون أقل من الجزء شيء، كما صح أن تكون جهة أقل من محاذاة جزء

ويمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: أن هذا دعوى منكم، لأنه لبس يصح أن يكون أقل من الجزء شيء عند مَنْ يخالفكم في هذه المسألة، وإن صح أن يكون خلل أقل من محاذاة جوهر، فَجَمْعكم بين هذين الأمرين [٤٤ ب] دعوى فيها يتنازعون. وبعد، فإنا قد بينا، أن لجوهر يجوز أن يوضع في جهة، لو كان تحته جوهران لكان على موضع الاتصال، ثم لا يلزم على ذلك، أن يجوز أن يكون أقل من الجزء شيء، فكذلك ما قلناه.

ويمكن ان يقال أيضاً: إذا قلتم ان الجوهر يجوز أن يلاقي ستة أمثاله، من ست جهات، فلا بد من أن تقولوا أن كل جهة من هذه الجهات، أقل من نفس الجزء، فيجب أن تجوّزوا تجزئته(٢٢٩). وإذا لم يلزمكم على هذا القول تجزؤون (٢٣٠) الجزء، فكذلك لا يلزم من يذهب إلى أن الجزء، يجوز أن يوضع على موضع الاتصال من الجزئين، أن يقول أنه يصح أن يكون الشيء أقل من جزء، فقد بان بهذه الجملة، أن الصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم (٢٣١).

١٩ - مسألة في أن الأرض هل هي كريّة الشكل أم لا؟

ذهب شيخنا أبو علي إلى أنها مسطحة، وليست بكريّة. وتوقّف في ذلك شيخنا أبو هاشم، ويميل إلى القول بأنها كرية. وأما شيخنا أبو القاسم فإنه يذهب إلى ان الأرض كرية.

فالذي يمكن أن يُنْتصر به قول من يذهب إلى أنها ليست بكرية وجوه.

أحدها أن الأرض لو كانت كرية، وكانت في وسط الفلك، على الحد الذي

يذهبون إليه، لكان بُعدها من سائر جهات الفلك بعداً واحداً، ولكانت تجري مجرى نقطة وضعت في وسط الدائرة، في أن بُعدها من سائر اجزاء النقطة بعداً واحداً. ولو كان كذلك، لكان يجب أن لا ترى الشمس عند الطلوع والغروب، كأنها أكثر مما ترى عليه إذا بلغت كبد السماء. وعلى موضوع مذهبهم، يجب أن يكون بعدها من الأرض، إذا حصلت في وسط السماء، كبعدها عندما تطلع. وإذا كان كذلك، فلواجب أن لا ترى [٤٥أ] كأنها أكبر في حال الطلوع. وكأنها أصغر عند حصولها في وسط السماء.

والثاني أن الأرض لو كانت كرية، لكانت المياه لا تثبت في البحار، ولكانت تسيل عنها.

والثالث أن الله تعالى قال (والأرض بعد ذلك دحاها) (٢٣٢) اي بسطها.

ويقال في الوجه الثاني، أن في الأرض مواضع فيها تقعر، فيثبت الماء فيها، وإن كان شكل الكل كروياً.

ويمكن أن يقال في الوجه الثالث، أن الله تعالى أراد بعض الأرض، وفي الأرض مواضع مسطحة، ولا يمتنع تخصيص ذلك إذا دل الدليل عليه.

فاما ما يمكن أن ينصر به قول من يذهب إلى أنها كرية. فوجوه:

أحدها ما حكي عن أرسطو طاليس، أنه ذكر في كتاب **السماء والعالم** (٢٣٣)، في المقالة الثانية، أن الذي يدل على ذلك، أنه وجد آخر الارض على مقدار ثقلها، يسلك إلى المركز ما لم يمنعها مانع بالطبع سلوكا مستوياً، وكذلك سلوكها بأجمعها لو توهمناها خارجة عن المركز. قال فلما كان سلوك آخر الأرض من جميع النواحي إلى المركز سلوكاً « مستوياً »، كان بُعد جميع النواحي من الوسط سواء، والشكل الكائن على هذه الصورة كري.

ويمكن أن يعترض عليه بوجوه:

منها أنه بنى ذلك، على أن الأرض تتحرك إلى المركز، وأنه في وسط الفلك. هذا ليس بصحيح، لأجل أنه لا دليل يدل أولاً على إثبات الفلك. ثم لا دليل يدل على أن

الأرض في وسط الفلك. وأن كل ما يتحرك من الأرض لا يتحرك إلاّ في ذلك المركز. ولم لا يجوز أن تكون بعض أجزاء الأرض أقرب إلى ذلك المركز الذي أثبتته من بعض، وإن كانت الكل متساوية في الحركة؟.

ومنها أن الأمر لو كان [٤٥] على ما ظنه، لوجب أن تكون أجزاء الأرض كريّة كنفس الأرض، لأن هذه العلة موجودة في اجزاء الأرض. والضرورة تقضي بأن في الأرض مواضع مسطحة.

ومنها أنه بنى ذلك على أن أجزاء الأرض، لأجل طلبها للمركز، تتحرك، وذلك فاسد، لأن حركتها لمكان الاعتماد سفلاً. فالأرض إذا لم يكن فيها ما يمنع من الحركة، يجب أن تتحرك سفلاً، سواء أكان هناك مركز أم لم يكن.

ومنها أنه لو قال: لو توهمنا الأرض خارجة عن المركز، لكانت تتحرك إلى المركز، وهذا جهل منه، لأن ذلك إنما كان يمكن أن يقال، لو حصل اختيار لذلك، وذلك مما يتعذر. وإذا كانت حركتها موجبة عن معنى فيها، وهو الإعتماد، ألا ترى أنها بحسبه تحصل، فأي تأثير للمركز فيه؟

وقد استدل هذا الرجل على ذلك أيضاً بأن قال: لّما كانت علة كسوف القمر هي ستر الأرض له وحيلولتها بينه وبين الشمس، وقد وجدنا القمر ينكسف على هيئة الكرة، فلو كان ما ستره غير كري، لكان ستره غير كري.

ويمكن أن يعترض هذا بأن يقال، ليس يثبت كسوف القمر من قبل ستر الأرض له، أو لسنا نرى نوره يخفى في العشر الأواخر من الشهر، وربما وجد جزء من القمر على شبه بالإنكساف من غير ستر الأرض له. ويمكن أن يقال أيضاً: جوِّزوا أن تكون الأرض على شكل يقرب إلى الكرة، وإن لم يكن كرياً، ويكون سترها للقمر على قريب من ذلك الشكل، ولا يتبين لبعد القمر أن سترها له ليس بكري. ولو أخذنا شكلاً من طين قريباً من الكري، ثم أخذنا كرة من أشد ما يمكننا أن نأخذه، وجعلنا الشكل القريب من الكرة يلقى [٢٣٥] ضوء الشمس، لستر ذلك الجسم /٤٦ أ/ ستراً كرياً. وهذا مما قد يجرب.

وقد استدل هو وبطليموس في سطر كتابه المعروف بالمجسطي [٢٣٦] على أن الأرض كرية فقالا: إنا إذا انتقلنا إلى ناحية الفرقدين، إستبان لنا نوع من أنواع الكواكب، وخفي عنا نوع منها، وذلك لحدب الأرض وكونها كرية.

ويمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: ما أنكرتم أن في الأرض ما هو مرتفع، وفيها ما هو منخفض، وإن كان شكل الكل مسطحاً. فإذا ارتفع الإنسان على بعض جهاتها العالية، رأى ما لم يكن يراه من الكواكب، وإذا انخفض غابت عنه كواكب.

وقد يجوز أن يكون الفلك متباعد الاقطار، فإذا أمعن [٢٣٧] الإنسان في جهة من الجهات. بدت له كواكب لكونه قريباً منها. وغابت عنه كواكب لبعده عنها.

وقد استدل بطليموس على أن الأرض كرية بأن قال: لو كانت الأرض مُقعّرة، لكانت النجوم تطلع على أهل المغرب، قبل طلوعها على أهل المشرق. ويمكن أن يعترض ذلك بأن يقال أن المدن المحيط بها الجبال الشاهقة، قد تشرق الشمس على جبالها التي هي في ناحية مغربها، ولا تطلع على ما دونها من المواضع المشرقية، لارتفاع تلك الجبال وانحطاط هذه.

واستدل ارسطاطا ليس على ذلك بأن قال: إنا إذا سرنا في البحر إلى جبال أو مواضع شامخة مشرقية، فإنا نرى زيادتها حالاً بعد حال، كأنها تطلع من البحر، وكأنها كانت راسية فيه قبل ذلك، فيتبين بذلك استدارة بسط الماء الكائن على الأرض المستديرة.

ويمكن أن يقال: ليس يجب إذا كان شكل الماء الذي تسير فيه يختص بأنه كري، أن تكون الأرض كلها بهذه المنزلة [٤٦ ب].

وقد استدل على ذلك بأن قيل: لو كانت الأرض مسطحة، لكان طلوع الشمس على أهل الارض في وقت واحد. ويمكن أن يعترض ذلك فيقال؛ إن الأرض ليست

بمستوية التسطح بحيث لا نشوز فيها ولا وهاد وليلزم ما ذكره. فقد بان ان الأقرب أن يقال: إن الأرض مسطحة.[٢٣٨]

تم باب الجواهر[٢٣٩] وما يتعلق به من المسائل
ويتلوه من بعد الكلام في الخلاف الذي وقع في
مسائل الأعراض بين أبي هاشم والبغداديين
إن شاء الله تعالى.



الهوامش

(١) في كل المخطوط نجد « ذالك » بالألف، وقد كانت شائعة الاستعمال.

(٢) [والنفض في الشبه] في الأصل.

(٣) [الوا] في الأصل.

(٤) يبدأ ابن متويه في التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض (ص ٤٧) بتعريف الجوهر بأنه « ماله حيز عند الوجود ».

(٥) (أبو القسّم) في الاصل.

(٦) (نذهب) في قراءة.. [ب].

(٧) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص ٤٨: «إعلم ان الجواهر جنس واحد لا اختلاف فيها. وقد ذهب أبو القاسم إلى أن فيها متماثلا ومختلفاً... »

(٨) (ولمكان التعلق) ساقطة في قراءة [ب] دون إشارة إلى ذلك

(٩) (لأجل) ساقطة في الأصل ومضافة في الهامش.

(١٠) (الأجلها) في قراءة [ب].

(١١) (الصفة) في قراءة [ب] بخلاف الأصل.

(١٢) لأجل مضافة في الهامش.

(١٣) [مختلفي] في قراءة [ب].

(١٤) [يشاركه] في الأصل.

(١٥) [يحصل] ساقطة في الأصل ومضاقة في الهامش.

(١٦) « طري » في الأصل.

(١٧) (فبنت) في قراءة [ب].

(١٨) [دلالة] في الأصل.

(١٩) [لايمكن] في الأصل.

(٢٠) [تحتمله] في الأصل.

(٢١) « ». هاتان الاشارتان في وسط النص تدلان على إضافة ما.

(٢٢) [غير] في الأصل
(٢٣) [تقتصها] في الأصل.
(٢٤) [متحيز] في قراءة ب.
(٢٥) [الموجدات] في الأصل.
(٢٦) التذكرة لابن متويه: «اعلم أنه إذا صح أن له بكونه جوهراً حالاً. فهذه الحالة من حقها أن تثبت له في العدم كما ثبتت له في الوجود. ولأجل ذلك نقول انه جوهر في العدم. وهكذا الحال في سائر صفات الأجناس الراجعة الى ذواتها..» (ص ٧١)
(٢٧) «كلما» في الأصل.
(٢٨) «طري» في الأصل.
(٢٩) [الى صاحبه] مكررة في الأصل.
(٣٠) بضبف [ب] كلمة (إذا) بعد (لأنه)
(٣١) [فيلزمه] في الأصل.
(٣٢) [انما] في الأصل.
(٣٣) بضبف [ب] كلمة [لا] بعد لأنه..
(٣٤) «هكذي» في الأصل.
(٣٥) «طري» في الأصل.
(٣٦) [عرضنا] في الأصل.
(٣٧) [به] في الأصل.
(٣٨) [لا بقع] في الأصل وهي مصححة في الهامش.
(٣٩) [بجلو] في الأصل.
(٤٠) [هكذي] في الأصل.
(٤١) [فيفيد] في قراءة [ب]
(٤٢) [قالوه] ساقطة في الأصل ومضافة في الهامش.
(٤٣) [رؤيت] في الأصل.
(٤٤) [انه] في الأصل.
(٤٥) الواو زائدة في الأصل.
(٤٦) [على] ساقطة في قراءة [ب]
(٤٧) التذكرة لابن متويه (ص ١١٦ - ١١٧): «إعلم أنه كما يستحيل ما قدمنا ذكره من اجتماع جوهرين في جهة واحدة أو وجود الجوهر الواحد في مكانين فغير مستحيل حصول جوهرين على وجه لا ثالث بينهما. وهذا هو القول بثبوت الخلاء في العالم. وقد أحال الشيخ أبو القاسم وجود الخلاء في العالم. ونحن نقول أنه لا بد أن تكون ها هنا مواضع خالية...»
(٤٨) [إلاّ] ساقطة في الأصل ومضافة في الهامش.
(٤٩) [فاغا] مكررة في الأصل.
(٥٠) أي الوقت الذي نتحرك فيه عن المكان.

(٥١) في الأصل العبارة التالية: [بلغت العبارة. تم الجزء ويتلوه دليل آخر] ومن الواضح أن تقسيم الكتاب الى أجزاء إنما يعود الى الناسخ. لأن هذه الأجزاء لا تقسم الكتاب الى موضوعات أو مضامين وليس لها ما يبررها على هذا الصعيد.

(٥٢) ما بين المعقوفتين زيادة عن التذكرة لابن متويه ص ١١٨.

(٥٣) [الحلك] في الأصل. وهي [الخلل] بمعنى [الخلاء].

(٥٤) [خلل] في الأصل وهي بمعنى الخلاء كما يقال [من خلل الباب].

(٥٥) [خللاً] في الأصل وهي مصححة في الهامش.

(٥٦) [آن] في الأصل.

(٥٧) [ينبوا] في الأصل.

(٥٨) [هو] في الأصل.

(٥٩) [كلي] في الأصل.

(٦٠) [ان] في الأصل.

(٦١) [ستة] في الأصل. وهي مصححة في الهامش.

(٦٢) الجملة السابقة بدءاً من [ذلك المذهب] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٦٣) [عباراً].

(٦٤) [أبي هاشم] في الأصل.

(٦٥) [الآباد] في قراءة [ب]

(٦٦) « تبقا » في الأصل.

(٦٧) [احديهما] في الأصل أيضاً.

(٦٨) [احديهما] في الأصل أيضاً.

(٦٩) [احديهما] في الأصل.

(٧٠) [اسولتهم] في الأصل.

(٧١) [ثابتاً] في قراءة [ب] بعكس الأصل. والسياق يؤكد الأصل ولا يؤكد قراءة ب كما هو واضح.

(٧٢) [منه] في الأصل.

(٧٣) [بنتأ] في الأصل.

(٧٤) [معه] في الأصل.

(٧٥) [حدث] في الأصل.

(٧٦) [نا] في الأصل.

(٧٦أ) [لا تتحزى] في الأصل.

(٧٧) [حابت] في قراءة [ب]

(٧٨) [الهوي] في الأصل.

(٧٩) [تذهب في] مضافة فوق السطر.

(٨٠) [وبتراجع] في قراءة [ب] وبعد [تتراجع] يوجد طمس مقدار كلمة لعلها [أجزاء].

(٨١) [كبيرة] في الأصل.

(٨٢) [الماء] في الأصل، إلا أن ساق المعنى يقتضي استبدالها بالهواء كما هو واضح.
(٨٣) [النقب] في قراءة [ب].
(٨٤) [بين أن تكون] إضافة في الهامش.
(٨٥) [خلل] بمعنى [خلاء]
(٨٧) كلمة [أجراء] ساقطة في الأصل ومضافة فوق كلمة [الماء].
(٨٨) العبارة مطموسة جزئياً في الأصل، وهي [أي وجه] في قراءة [ب].
(٨٩) [معها] في الأصل.
(٩٠) [تستحقه] أو [تسحقه] فالكلمة غير واضحة في الأصل.
(٩١) [يفعله] في الأصل.
(٩٢) [في السماء] ساقطة في الأصل ومضافة في الهامش.
(٩٣) [وان] في قراءة [ب]
(٩٤) [به] في الأصل.
(٩٥) [لأن] في الأصل.
(٩٦) [بسببه] في الأصل.
(٩٧) [لاقا] في الأصل.
(٩٨) [ذكرته] في الأصل.
(٩٩) [يقضنا] في قراءة [ب].
(١٠٠) [ينجزى] في الأصل.
(١٠١) [راجعاً] في الأصل.
(١٠٢) [انه] في الأصل.
(١٠٣) «كان» في الأصل.
(١٠٤) [ما تقتضبه] إضافة في قراءة [ب].
(١٠٥) [متجزياً] في الأصل.
(١٠٦) [يتجزى] في الأصل.
(١٠٧) [تجزي) في الأصل.
(١٠٨) قارن بالتذكره لابن متويه ص ٧٧.
(١٠٩) العبارة السابقة بدءاً من [ولا يكون...] مضافة في الهامش.
(١١٠) [خلاف] في الأصل.
(١١١) [يتعاظم] في الأصل.
(١١٢) [يؤلى] في الأصل.
(١١٣) في التذكرة لابن متويه (ص ١٢٤): «اعلم أن الجوهر الذي هو محل الأعراض يجوز خلوّه من جميع ما يصح وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها. وإنما نحيل وجوده عارياً عن الكون لا لأمر يرجع الى أنه يحتمله حتى يصح قياس غيره عليه، بل لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز، ولا يجوز وجود المتحيز إلاّ في جهة، ولا يحصل كذلك إلا بكون، فصار من هذا الوجه وجوده مضمناً بوجوده، وهذا غير موجود في المعاني الأخر..».

(١١٢أ) الجملة السابقة بكاملها ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١١٣أ) أي لأن ضده يجوز عليه البقاء كما يجوز البقاء عليه نفسه.
(١١٤) [يحتجان] في قراءة [ب]
(١١٥) أي ذات اللون الأغبر.
(١١٦) [ملوثة] في قراءة (ب)
(١١٧) قارن بالتذكرة لابن متويه ص ١٢٤.
(١١٨) في الهامش كلمة [اعرف] وهي تنبيه من أحد القراء على الأرجح.
(١١٩) [المسلة]. في الأصل.
(١٢٠) [الرحا] في الأصل.
(١٢١) [القطب في الأصل.
(١٢٢) [أحديها] في الأصل.
(١٢٣) [احدها] في الأصل.
(١٢٤) [يخلوا] في الأصل.
(١٢٥) في الهامش كلمة [اعرف] تنبيهاً من أحد القراء على الأرجح.
(١٢٦) [اللون] في الأصل، إلاّ أن السياق يوضح أنها [الكون]
(١٢٧) [ثم] في قراءة [ب].
(١٢٨) [مهما] في الأصل.
(١٢٩) قارن عن قضية اللون بالتذكرة لابن متويه ص ٢٥ وما بعدها.
(١٣٠) [يوجبان] غير واضحة في النص وهي مصححة في الهامش.
(١٣١) [الكون] في الأصل.
(١٣٢) [محتاج] في قراءة [ب].
(١٣٣) [يخلوا] في الأصل.
(١٣٤) يقترح [ب] استبدال [الكون] بـ [اللون].
(١٣٥) [مقصاً] في الأصل.
(١٣٦) [يخلواً] في الأصل.
(١٣٧) [به] في الأصل.
(١٣٨) [أحدهما] مكررة في الأصل.
(١٣٩) [فيخلوا] في الأصل.
(١٤٠) [لتميز] في الاصل.
(١٤١) [المسله] في الأصل.
(١٤٢) الجملة من [وارتفعت] ساقطة في الأصل ومضافة في الهامش.
(١٤٣) بغيرها [ب] الى [الأدراك].
(١٤٤) [حراً وبرداً] في الأصل

(١٤٥) توجد في الأصل عبارة [بلغت القراءة] ثم في وسط السطر عبارة [يتلوه الجزء الثالث].
(١٤٦) أي الكثير الأجزاء.
(١٤٧) [اسولتهم] في الأصل.
(١٤٨) [المسله] في الأصل.
(١٤٩) قارن بالتذكرة لابن متويه ص ١٣٤ وما بعدها.
(١٥٠) [إليه] في الأصل.
(١٥١) [العرض] في الأصل.
(١٥٢) العبارة مقلوبة في الأصل فهي [لأنه لا يحتمله] والأصحّ [لا لأنه] كما يؤكد سياق الكلام.
(١٥٣) [يجب] في الأصل.
(١٥٤) [طروا] في الأصل.
(١٥٥) التذكرة لابن متويه (ص ١٥٦): «وقد خالف أبو الحسين الخياط في ذلك فنفى البقاء. وخالفه من أصحابه أبو حفص فنفى أيضاً البقاء (؟)».
(١٥٦) [هولاء وغيره] في قراءة [ب].
(١٥٧) [كلتي] في الأصل.
(١٥٨) [احديها] في الأصل.
(١٥٩) [فانتاً] في قراءة [ب].
(١٦٠) [كونه] مكررة في الأصل.
(١٦٠) [تحصل] في قراءة [ب].
(١٦١) [يحتمله] في الأصل.
(١٦٢) [الطرو] في الأصل.
(١٦٣) [هولا] في الأصل.
(١٦٤) [البقاء] في الأصل.
(١٦٥) [هولا] في الأصل.
(١٦٦) [اذا] في الأصل.
(١٦٧) [يبقا] في الأصل.
(١٦٨) [له] في الأصل.
(١٦٩) [اسولتهم] في الأصل.
(١٧٠) [المسئلة] في الأصل.
(١٧١) [كلي] في الأصل.
(١٧٢) يقترح [ب] إسقاط عبارة [فالواجب ان يكون باقياً].
(١٧٣) [يُثْبَتْ] في قراءة [ب].
(١٧٤) [يمكنك أن تعلم] في الأصل.
(١٧٥) [سؤال آخر] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١٧٦) [ولم يُثْبَتْ بُعد] كما يقترح [ب].

(١٧٧) يضيف [ب] كلمة [معنى]. فتصبح الجملة كما يلي: [بوجود معنى عليه] دون اشارة الى مسوغ هذه الإضافة.
(١٧٨) [له] في قراءة ب.
(١٧٩) [عندك] في الأصل.
(١٨٠) [يطري] في قراءة [ب].
(١٨١) يقترح [ب] استبدالها بـ[فإن قال].
(١٨٢) [له] في الأصل.
(١٨٣) [عندك] في الأصل.
(١٨٤) [له] في الأصل.
(١٨٥) [الاغتنام]: الجهلة.
(١٨٦) قارن بالمغني للقاضي عبد الجبار ٤٤١/١١ وما بعدها.
(١٨٧) [نقص] في قراءة ب.
(١٨٨) الجملة من [وقال أخيراً] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١٨٩) [يفنا] في الأصل.
(١٩٠) [في] في الأصل.
(١٩١) [يكون] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.
(١٩٢) [لما] في قراءة [ب].
(١٩٣) [بينهما] في الأصل، وقد وجدنا أن المعنى لا يستقيم إلا باقتراح كاقتراحنا.
(١٩٤) [معا] في الأصل.
(١٩٥) قارن بالمغني للقاضي عبد الجبار ٤٣٢/١١ وما بعدها.
(١٩٦) [انقضى] في قراءة [ب]
(١٩٧) [طري] في الأصل.
(١٩٨) [يُحسّان] في قراءة [ب].
(١٩٩) [عرض] في قراءة [ب]، وفي الأصل تبدو وكأنها [غوص].
(٢٠٠) [يحيط] في قراءة [ب].
(٢٠١) [الأسولة] في الأصل.
(٢٠٢) [المسلة] في الأصل.
(٢٠٣) [ناس] في قراءه [ب].
(٢٠٤) جملة [ان نعتقد تحيز الجوهر من غير] ساقطه من الأصل ومضافة في الهامش.
(٢٠٥) [ذكروه] في الأصل.
(٢٠٦) [بها] في قراءة [ب].
(٢٠٧) [عليها] في الأصل.
(٢٠٨) [ريح] في قراءة [ب].
(٢٠٩) [أولاً] في قراءة [ب]

(٢١٠) [نفعل] في قراءة [ب].
(٢١١) [يخلوا] في الأصل.
(٢١٢) [طروه] في الأصل.
(٢١٣) في الأصل العبارة التالية [ويتلوه في الجزء الرابع فأما ما ذكروه ثانياً وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين]. ثم صفحة فارغة إلا من العبارة التالية.[٤١أ] [الجزء الرابع من مسائل الخلاف بين ابي هاشم وبين البغداديين، املاء الشيخ ابي رشيد بن محمد بن سعيد النيسابوري رحمه الله تعالى] [٤١ب] بسم الله الرحمن الرحيم
(٢١٤) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم].
(٢١٥) الجملة من [فكان ذلك الجوهر...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢١٦) [المحاذات] في الأصل.
(٢١٧) [الجزءين] ساقطة في الأصل ومضافة فوق السطر.
(٢١٨) [بإحدي] في الأصل.
(٢١٩) [ثلثه] في الأصل.
(٢٢٠) [يبقا] في الأصل.
(٢٢١) [بعد] في الأصل.
(٢٢٢) [مبنهما] في الأصل.
(٢٢٣) [نجدها] في قراءة [ب].
(٢٢٤) [لأنهما تتلافى ماركانهما] في قراءة ب.
(٢٢٥) [لا يمنع من التعليل ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٢٦) [تجزي] في الأصل.
(٢٢٧) العبارة التالية مكررة في الأصل.
(٢٢٨) نقترح [ب] إضافة عبارة [على حد] فتصبح الجملة [الجوهر على حد لو حصل].
(٢٢٩) [تجزؤ] في قراءة [ب] بخلاف الأصل حيث نجدها [تجزبه].
(٢٣٠) [تجزي] في الأصل.
(٢٣١) عند هذا الحد ينتهي ما حققه [ب] من كتاب مسائل الخلاف، لأنه كان مهتما بنشر بحوث [الجواهر] من الكتاب فقط.
(٢٣٢) سورة (النازعات) ابة (٣٠).
(٢٣٣) كتاب السماء والعالم لأرسطو طاليس ص ٢٩٣ - ٣٠٣.
(٢٣٤) الكلمة مطموسة وغير واضحة في الاصل وهي اقتراحنا.
(٢٣٥) [يلفا] في الأصل.
(٢٣٦) المجسطي لبطليموس .
(٢٣٧) نوحد كلمة [أسرع] فوق [أمعن] بخط صغير.
(٢٣٨) في الأصل العبارة التالية: [بلغت القراءة].
(٢٣٩) من الواضح أن Biram لا يعتبر مسألة كرّية الأرض من مسائل مبحث الجوهر كما يفعل الناسخ الذي وضع هذه المسألة ضمن مسائل الجواهر.

[٤٧ أ] بسم الله الرحمن الرحيم:

الكلام في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين شيوخنا وبين البغداديين في سائر أبواب الأعراض[١].

٢٠ - مسألة في إن السوادين لا يجوز أن يكونا مختلفين[٢]:

ذهب شيوخنا إلى أن السوادين يجب أن يكونا من جنس واحد.

وقال شيخنا أبو القاسم لو كان أحدهما قبيحاً والآخر حسناً لكانا مختلفين غير متماثلين. وقال: إن العقل يفصل بين القبيح والحسن، وفصله إن لم يكن أقوى من فصل الحسّ بين السواد والبياض، فلا يكون دونه.

والذي يدل على ما قاله شيوخنا وجوه:

أحدها أن السوادين يلتبس [احدهما] على المدرك بالآخر، حتى يكون عنده كأنه الآخر، مع فقد التعلق بينهما. وهذا الالتباس بما بيناه في باب الجواهر، يدل على التماثل، وإذا كان كذلك، بطل ما قالوه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنهما مثلان، لاشتراكهما في كونهما سوادين، ومختلفان لأن أحدهما حكمه، والآخر ليس كذلك.

قيل له: لو كانا كذلك، لكان يجب إذا طرأ الضد عليهما أن ينفيهما من حيث انهما مثلان، ولا ينفيهما من حيث انهما مختلفان، لأن الشيء الواحد لا يجوز ينفي شيئين مختلفين غير ضدين.

وبعد، فإن السواد بكونه سواداً، يخالف ما ليس بسواد، وإذا كان كذلك، وجب في كل ما شاركه في هذه الصفة، أن يكون مثلاً له. على أن السوادين لو حصلا في محل واحد، وطرأ الضد عليهما، لوجب انتفاؤهما به. ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد، مضاداً لشيئين مختلفين غير ضدين، وإنما يضاد مثلين أو ضدين، فلا يجوز أن يكون هذان السوادان ضدين، لأنهما لو تضادا، لكانت صفة أحدهما بالعكس منه [٤٧ ب] صفة الآخر. وبعد، فانهما لو كانا مختلفين، لكانا مفترقين في وجه يكون الافتراق يؤثر في الاختلاف. وقد عرفنا ان الافتراق في الحسن، لا يؤثر في الاختلاف، كما أن الاشتراك فيه، لا يوجب التماثل.

فإن قيل هلا قلتم إن السواد الحالك يخالف السواد الذي ليس بحالك؟

قيل له لأن ذلك يتم بكثرة اجزاء السواد في أحد الجسمين، وقلّته في الآخر، وبخلوصه في أحدهما، وكونه غير خالص في الآخر، وإذا صحّ ذلك، لم يمكن أن يقضى باختلافهما.

فإن قيل أليس يقع الفصل بالإدراك بينهما؟

قيل له: إن الفصل لا يدل على الاختلاف، إلاّ إذا لم يمكن أن يعلق بوجه سوى الاختلاف، وقد بيّنا أن هذا الفصل يمكن أن يعلق بوجه سوى اختلافهما.

وبعد، فإنا قد بينا أن السواد الذي ليس بحالك، يخالف ما ليس بسواد ويخالف[٣] بكونه سواداً، فيجب في كل ما ساواه في هذه الصفة أن يكون مثله.

فأما ما ذكره، من أنا نفصل بالعقل بين الحسن والقبح، فيجب أن يكون ذلك قاضياً باختلافهما، فلا يصح، لأجل أنه ليس المراد بالإختلاف، أن لا يجدهما من الحكم ما ليس للآخر. فإن كان مراده بالاختلاف هذا، فهو خلاف في عبارة، لأنا لا ننكر هذا المعنى. ولعل الأقرب من حاله، أن يكون مخالفاً في عبارة.

٢١ - مسألة في أن الغبرة ليست تكون على الانفراد لونا[٤]:

عند شيوخنا ليست الغبرة لوناً مفرداً.

وقد جوّز أبو القاسم أن تكون لوناً مفرداً. وجوّز أن تكون باختلاط الأجزاء

السود والبيض، وذكر ذلك في عيون المسائل.

فالذي يدل على ما قلناه، أن أحدنا إذا خلط الأجزاء السود بالأجزاء البيض. فإن الذي يرى من الهيئة عند ذلك، لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون لوناً ثالثاً مفرداً، أولا يكون كذلك. [٤٨ أ] ولا يجوز أن يكون لوناً[٥] ثالثاً مفرداً، لأنه لو كان كذلك، لكان لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون ذلك من فعل الله بالعادة، أو يكون متولداً عن خلط الأسود بالابيض. ولا يجوز أن يكون ذلك من فعل الله بالعادة، لأنه لو كان كذلك، لكان لا يستمر الحال فيه على طريقة واحدة، ولا بد فيما يكون بالعادة، أن يكون حاله مفارقاً لحال ما يكون موجباً. ولا يجوز أن يتولد عن الخلط، لأنه لو كان كذلك، لوجب أن يكون أحدنا، إذا خلط بين أسودين أو أبيضين، تولد عن خلطه ذلك اللون، كما يتولد إذا خلط بين الأسود والأبيض. على أن أحدنا لو كان قادراً على هذا اللون، لوجب أن يكون قادراً على السواد والبياض الخالص، ولكان يجب أن يصح أن نفعل ذلك بالاعتماد. ولو كان كذلك[٦] لوجب أن لا يختص الاعتماد بتوليد بعض هذه الأضداد دون بعض، لأنه لا مخصّص. على أن أحدنا إذا لبس ثوباً أبيض رقيقاً، فوق ثوب أسود، فانه يرى هناك هيئة شبيهة بما يرى إذا خلط النقس باللبن. ولا شبهة في أنه لا يحدث في الثوبين لون آخر، فيجب أن يقال مثل ذلك في النقس إذا خلط باللبن.

٢٢ -مسألة في أن السوادين يجوز اجتماعهما في محل واحد.[٧]

ذهب شيوخنا إلى أن ذلك جائز.

وقال أبو القاسم الا يجوز ذلك.

والذي يدل على صحة ما قالوه، أنّ هذين العرضين، إذا صح وجود كل واحد منهما في ذلك المحل، في ذلك الوقت، فلا تضاد بينهما، ولا ما يجري مجرى التضاد وجب أن يصح اجتماعهما فيه، لأنه لو كان لا يصح إجتماعهما، لكان الذي يحيل ذلك ليس إلاّ التضاد أو ما يجري مجرى التضاد. ولا يمكن أن يقال أن السوادين متضادان، لأنا قد دلّلنا على تماثلهما، والمثلان لا يجوز أن يكونا ضدين، لأن التضاد يتضمن الاختلاف وزيادة، ولأنه كان يجب أن تكون صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر.

ولا يحكى أنهما يجريان مجرى المتضادين، لأنه لا يجوز[8] أن يقال بأن حكمبهما متنافيان. أو أن أحدهما يضاد ما يحتاج الآخر في [٤٨ ب] الوجود إليه.

فإن قيل: أليس تأليف المثلث لا يجوز أن يجتمع مع التأليف على وجه التربيع، وإن لم يكونا متضادين ولا جاريين مجرى المتضادين؟

قيل له: أن أحد التأليفين لا يقع على وجه التربيع إلا لمجاورات مخصوصة. ولا يقع التأليف الآخر على وجه التثليث إلاّ لمجاورات أُخَر مخصوصة. ولا يجوز أن تجتمع هذه المجاورات لتضادها. فلذلك لم يجز أن يجتمع هذان التأليفان.

فإن قيل: أليس عندكم أنه لا يصح أن توجد حياة زيد وحياة عمرو في محل واحد، وإن لم يكن بين الحياتين تضاد؟

قيل له: بينهما ما يجري مجرى التضاد، وهو أن حياة زيد تصحح وجود العلم فيه بدلاً من الجهل، والجهل بدلاً منه. وإذا كان ذلك المحل مبنياً مع غيره بمثل بنية القلب، صحح[9] العلم، وحياة عمرو تصحح أيضاً وجود علم عمرو بدلاً من جهله. فلو اجتمعتا [10] لصححت احداهما وجود العلم الذي يعلم به زيد، والأخرى وجود الجهل الذي يجهل به عمرو. وجهل أحدهما على هذا الموضوع يجب أن يكون جهلاً للآخر، وعلم أحدهما يجب أن يكون علماً للآخر. وهذا يوجب أن تكون الحياتان مصححتين لوجود الضدين، وذلك محال، فلذلك أجريناهما مجرى المتضادين. ولأن حياة زيد تحتاج إلى أن يكون محلها مستنداً لمجاورة بعض من ابعاضه، وحياة عمرو تفتقر أن يكون محلها مستنداً بالمجاورة مع بعض من أبعاضه، فلما احتاجتا إلى معنيين ضدين جريا في حكم الضدين. على أن حياة زيد تكون موجبة لأن يكون محلها بعضاً لزيد، وحياة عمرو تكون موجبة لأن يكون محلها بعضاً لعمرو والمحل مع كونه بعضاً لزيد، محال أن يكون بعضاً لعمرو[11]، لأنه كان يجب أن لو وجدت فيه قدرة، أن تكون قدرة لهما، وأن يكون مقدور أحدهما بين قادرين، وذلك مستحيل. فلذلك قضينا بأن هذين الحكمين يجريان مجرى المتنافيين، وأن الحياتين تجريان مجرى المتضادين لأجل ذلك.

دليل آخر: وقد استدل الشيخ أبو عبد الله على ذلك بأن [٤٩ أ] الجسم الحالك

السواد، إنما يكون أشد سواداً لكثرة أجزاء السواد فيه. ولقائل أن يقول، أن ذلك ليس لكثرة أجزاء السواد، بل لأجل أنه لا يتخلل أجزاءه أجزاء يُخالف لونها لون السواد.

دليل آخر: ومما يدل على ذلك، أن أحدنا إذا جهر الصوت، فانه يفعل في المحل الذي يستعمله فيه أجزاء من ذلك الصوت متماثلة، فلذلك يجهر صوته. ولا يمكن أن يقال أنه لا يفعلها في محل واحد، وذلك أنه يستعمل تلك الآلة، في ذلك الفعل، سواء جهر الصوت أو خافت به. فيجب أن يقال أنه في إحدى الحالتين يفعل الأصوات أكثر، وهذا يوجب جواز اجتماع المثلين في محل واحد.

دليل آخر: وأحد ما يعتمد عليه في ذلك، أنه لو لم يجز أن يوجد في المحل الواحد سوادان، وكان يستحيل وجود الكونين في محل واحد، لبطل ما علمناه من منع أحد القادرين صاحبه. وكان لا يكون مراد القديم بالوجود، أولى إذا حاول تحريك جسم، وحاول أحدنا تسكينه. لأنه لا يصح أن يفعل في كل محل أكثر مما يفعل فيه أحدنا، فلا يكون والحال هذه مراده بالوجود، أولى من مراد الواحد منا.

فإن قيل: أن الله تعالى إذا أراد أن يمنع، فعل أفعالاً كثيرة، إلاّ أنها تسمى كوناً واحداً وحركة واحدة.

قيل له: ذلك عبارة. وقد سلمت أن هناك أفعالاً ومعاني، فلا يخلو من أن تكون متماثلة أو مختلفة. ولا يجوز أن تكون مختلفة، لأنها لم تفترق في وجه يكون الافتراق فيه موجباً للاختلاف.

وبعد، فلو كانت متماثلة، لكان حالها لا يزيد على ذلك. وإذا ثبت تماثلها، فان شئت فسمَها كوناً واحداً، وإن شئت فسمّها أكواناً، فان ما أوردناه صحيح.

وبعد، فلو قدرنا وجود شيء واحد منها مفرداً من غيره، لكان يستحق الاسم بأنه كون، فيجب أن يستحقه وان قارنه[٤٩ ب] غيره، لأن كل معنى من المعاني أو ذات من الذوات، اذا استحق أن يسمى باسم وهو وحده، فانضمام غيره اليه لا يخرج من ان يستحق ذلك الاسم.

دليل آخر: وهو أنا قد بينا في باب التأليف، انه جنس مخالف للأكوان، وبينا

أنه جنس واحد. وقد علمنا أن الجزء، إذا لاقاه ستة أجزاء، من ست جهات، فانه يوجد لا محالة في الوسط، في ستة أجزاء من التأليف، وهذا يوجب اجتماع الأمثال في محل واحد.

دليل آخر: وهو أنا قد علمنا، أن ما يصعب علينا حمله باليمين، فمتى أستعنّا باليسار يخف. ولا وجه لذلك إلا كثرة الأفعال المتجانسة في ذلك، وكذلك إذا عاون أحدنا غيره خف، والطريقة واحدة.

دليل آخر: وهو ما علمنا من أن الثقيل، ليس يكفي في تحريكه وحمله، أن نفعل في كل جزء حركة واحدة، ولذلك فارق حالُ القوي حالَ الضعيف في حمله. فلا بدَّ من أن نفعل فيه بعدد ما في جميعه من الثقل وجزءاً زائداً.

فإن قيل، هلاّ قلتم أنه يكفي أن نفعل في كل جزء جزئين من الاعتماد، إذ قد ثبت ان حال ما نفعله من الإعتماد، في انه يتنزل منزلة الموجود في كل محل، كحال ما فيه من الثقل.

قيل له، أن هذا كلام خارج عما نحن بصدده، ولا يضرّنا في هذه المسألة إن أجبناك إلى ما التمسته على أن ذلك لا يجوز، لأنه لو كان الأمر على ما ذكرته، لكان يجب فيمن قلت قدرته وأمكنه أن يحمل منّاً، أن يتمكن من حمل الجبال الرّاسيات، بأن يفعل في كل جزء منها جزئين من الحمل. لأن القدرة الواحدة، تتعلق بما لا يتناهى من فعل الكون في محال، فاذا وجدت فيه قدرتان في كل جزء، وجب أن يستقل بحمل تلك الأجسام الثقال. [٥٠ أ].

فإن قيل: فما قولكم في القادرين المتجاذبين، أيجب أن يفعل كل واحد منهما من الفعل، في كل جزء، بعدد ما فعله الآخر في الجميع، وجزءاً زائداً إذا أراد منع صاحبه فيما يحاول فعله، وجذب الحبل إلى جهته؟

قيل لـه، لا يجب ذلـك، لأنه لو كان كذلـك، لكان لا يصح من أحدنا أن يجذب الحبـل إلى جهته، إلا بعد أن يتمكن من أن يحمل أضعاف ما يحمله الآخر، وقد علمنا أن الأمر بخلافه.

دليل آخر: وهو أنا نفعل في الجسم اعتمادات في جهة السّفل، فلذلك يكون ذهابه

أسرع مما يكون إذا لم نفعل فيه شيئاً من الاعتمادات سفلاً . وقد علمنا أن الثقل اعتماد في جهة الشغل، وقد اجتمع فيه مثلان، لأن الاعتمادين في جهة واحدة مثلان.

دليل آخر: وهو أنا قد علمنا أن الاعتماد كما يولد الكون، فكذلك يولد اعتماداً آخر مثله. وقد علمنا أن الثقل يبقى، فقد وجد فيه اعتمادان من جنس واحد.

دليل آخر: قد علمنا أن أحدنا إذا سَكَّن الجسم، حالاً بعد حال، حتى يتعذر على من هو دونه في القدرة أن يزيله من تحت يده، فإن ما فعله أولاً وثانياً يبقى(١٢) فيه، لأنا قد بينّا أن الأكوان يجوز عليها البقاء، والشيء لا يجوز أن ينفى مثله.

دليل آخر: وهو أن اجزاء الجملة تتنزل منزلة الشيء الواحد. وقد علمنا أنه يوجد فيه أجزاء كثيرة من الحياة، وهي بمنزلة الموجود في محل واحد، والحياة كلها جنس واحد، فيجب أن يصح وجود الأعراض المتماثلة في محل واحد.

ذكر أسئلتهم(١٣) في هذه المسألة(١٤) والجواب عنها:

سؤال لهم: قالوا: لو جاز وجود العرضين المثلين في [٥٠ ب] المثلين في محل واحد، لصح أن يُنْفى أحدهما بالضد الطارىء عليه دون الآخر.

فالجواب عنه يقال: أن ذلك الضد كما يضاد أحدهما يضاد الآخر، وليس له بأحدهما من الاختصاص، ما ليس بالآخر حتى يجوز أن يقال أنه ينفي أحدهما ولا ينفي الآخر.

سؤال لهم آخر: قالوا ليس في وجود العرض الآخر فائدة.

والجواب: ليس كلامنا في حسن إيجادهما في محل واحد حتى يتعلق بما ذكرته، وإنما الكلام في صحة إيجادهما في محل واحد. فلبس يجب وإن كان إيجاده قبيحاً لما ذكرته، أن يكون غير ممكن. على أن وجود السواد الآخر فائدة، لأن الجسم الذي مثل الشعر أو سواد الباطن،؟ إذا كان أشد سواداً، فإن الالتذاذ به يكون أكثر، فيكون موقع النعمة أعظم.

سؤال آخر: قالوا أن الثاني لا يكون له حكم لم يحصل ذلك للأول، ولا يجوز أن

يوجد في المحل عرض ولا فرق بين وجوده فيه وبين أن لا يوجد فيه.

الجواب: أن ذلك العرض، إذا أوجب للمحل حالاً أو حكماً، فلا بدَّ من أن يكون للثاني في ذلك تأثير، فلا يلزم ما ذكرته، وإن كان مما لا يؤثر في ذلك، فلا بدّ من أن يكون لوجوده مزية، لأنه لولاه، لكان لا يجوز أن يمنع الغير به من فعل ضده، أو ما يجري مجرى الضد له.

٢٣ - مسألة في بَقاء الألوان(١٥)

ذهب مشايخنا إلى أن الألوان تبقى. وقال أبو القاسم إن الأعراض كلها لا تبقى، الألوان وغيرها.

والذي يدل على ما قلناه، أن الأسود على طريقة واحدة، لا يخرج عن كونه أسود إلاّ عند ضد يطرأ عليه. فيجب أن يكون هو المؤثر في خروجه عن هذه الهيئة، لأن المؤثرات تثبت بهذه الطريقة. ولا يكون مؤثراً في انتفائه، إلاّ والمعلوم أنه لولاه لبقي كذلك. وإذا كان كذلك، جاز أن يطرأ الضد فينفي ما فيه من السواد.

فان قيل لم قلتم أن طروء [٥١ أ] البياض يؤثر في خروجه عن كونه أسود؟ قيل له: لأنه على طريقة واحدة، لا يخرج عن هذه الهيئة، إلاّ عند البياض، أو ما يقوم مقامه من أضداده. وعند ذلك يخرج من هذه الهيئة ، ولا يمكن أن يعلق ذلك بأمر آخر سوى ما ذكرناه، والمؤثر بهذه الطريقة يَثْبت.

فإن قيل: إنما لا يخرج من ذلك إلا عند طروء ضد، لأن المحل لا يجوز أن يخلو من العرض الذي يحتمله ومن ضده. فإذا لم يخلق الله تعالى السواد فيه، فلا بدَّ من أن يخلق البياض.

قيل له أنا قد أفسدنا هذا الأصل فيما تقدم فلا وجه لإعادته.

فإن قيل: أن الله تعالى أجرى العادة بأن يخلق فيه السواد ما لم يخلق فيه ضداً من أضداده، فلذلك لم يخل من هذه الهيئة إذا لم يطرأ عليه الضد، لأن الضد أثر في انتفائه.

قيل له: لو كان هذا بالعادة، لجاز أن يختلف الحال فيه، فمرة لا يخلق فيه السواد

من غير أن يخلق فيه ضداً من أضداده، فيخلو من الأمرين، ومرّة يكون بخلافه. وقد بيّنا في غير موضع، أن كل ما كان بالعادة، فانه لا يجوز أن يستمر الحال فيه على طريقة واحدة. ولا يختلف لوجه من الوجوه، لأن ذلك يوجب أن لا ينفصل ما يكون بالعادة فما يكون موجباً.

فإن قيل: جوزوا أن ينتفي السواد في الثاني من حاله، ثم يطرأ الضد في الثالث، ونحن لا نضبط الأوقات.

قيل له: أن ذلك لو جاز، لجاز أن يتراخى طروء الضد في بعض الأوقات.

فإن قيل: إنما يستمر كونه أسود على طريقة واحدة لا لأنه لا يتقابل، لأن السواد يولد السواد ما لم يمنع منه مانع، فإذا طرأ البياض منعه من التوليد.

قيل له: إنا نُبيِّنْ من بعد، في فصل مفرد، أن السواد لا يجوز أن يولد السواد.

فإن قيل جوزوا أن يَصير الأسود على هيئة الأرض والماء فيجوز خلوه من اللون، [٥١ ب] وإذا كان هذا مُجوزاً، لم يَثبت ما ذكرتم أنه لا يجوز أن يخلو من هذه الهيئة إلا بضد يطرأ عليه.

قيل له: إنا نعلم أن الجسم الأسود، لا يحصل على هذا الحد، إلا بأن ينتفي السواد عن بعضه دون بعض، بأن يوجد فيه ما يضاده، أو بأن يخالطه جسم آخر. فأما إذا لم يكن على هذا الحد الذي ذكرناه، فانه لا يجوز أن يخرج من هذه الهيئة رأساً، من غير أن يطرأ عليه لون آخر يضاده، فالحال يستمر فيه على طريقة واحدة.

دليل آخر: وقد قيل: أنا كما نعلم ضرورة أن هذا الجسم هو الذي كان بالأمس، فكذلك نعلم ضرورة أن هيئته هي التي كانت بالأمس، فيجب أن نقضي ببقاء لونه كما يجب أن نقضي ببقائه.

إعلم أن هذا لا يصح، لأن العلم ببقاء لونه ليس بضروري، ألا ترى أن العقلاء قد إختلفوا فيه. ولأنه لا يمكن أن يُنفى ذلك عن النفس كما أنّه لا يمكن(١٦) النظر فيه والاستدلال عليه، وذلك لا يصح فيا عُلم ضرورة.

دليل آخر: وهو أنا نجد الجسم أوقاتاً كثيرة على حالة واحدة ولا حال يشار إليه،

فلا يجوز أن يكون على ما شاهدناه من قبل فيجب أن يكون ذلك المعنى باقياً. كما أنا لما وجدناه موجودا أوقاتاً كثيرة على حالة واحدة، وجب القضاء ببقائه.

واعلم أن هذا لا يمكن الاعتماد عليه في الموضعين، لأن لقائل أن يقول، إنما نجد الجسم أوقاتاً كثيرة على حالة واحدة، وكذلك لونه، لأنه يحدث في كل حال مثل ما كان من قبل. فالإدراك يتعلق بمثل ما تعلق به من قبل، فلذلك نجده أوقاتاً كثيرة على حالة واحدة. وينتقض ذلك بما نجد من أنفسنا أوقاتاً كثيرة على حالة واحدة، من كوننا مريدين ومتفكرين ومشتهين وناظرين ومعتقدين.

دليل آخر: وأحد ما قيل في ذلك، أن السواد لو كان يحدث حالاً بعد حال، لوجب أن يلتبس علينا ما ليس بمتولد بما هو متولد، لأنه لو كان [٥٢ أ] متولداً، لكان لا يزيد حاله على ذلك. وهذا لا يصح، لأن لقائل أن يقول: لو ولّد السواد السواد، لكان يولده في حاله لا في الثاني، ولكان يجب أن يوجد ما لا نهاية له في حالة واحدة، فيكون هذا الوجه يقتضي الفصل بينه وبين ما يكون متولداً، على أن هذا ينتقض بالعلوم والشهوات والنفار.

دليل آخر: وقد قيل ان السواد يجوّز وجودُ مثله في الثاني لأمر يرجع إليه، فيجب أن نجوّز بقاؤه إليه(١٧). وهذا لا يصح، لأن جواز وجود مثله لا يكون لأمر يرجع إلى جنسه. قيل له إنما هو لأمر يرجع إلى كون الغير قادر عليه، ثم ينتقض ذلك بالفناء والصوت والإرادة والكراهة والشهوة والنفار والاعتقاد.

ذكر أسئلتهم(١٨) والجواب عنها:

إعلم انهم ربما يبنون الكلام في ذلك على أن الباقي يكون باقياً ببقاء، وقد أفسدنا ذلك فيما تقدم، فلا وجه لاعادته.

سؤال لهم: إستدل أبو القاسم على ذلك بأن قال، ان السواد لو بقي إلى الثاني، لكان ضد البياض الذي يوجد في الثاني. وفي هذا أمران: أحدهما أن ضد الشيء يتقدمه، والثاني أن يوجد ما وجد ضده. فيكون الضدان موجودين في العالم.

الجواب: يقال لهم: أن ضد الشيء يجوز أن يتقدمه ويكون ضداً له في الحقيقة،

ويجوز أن يكون الضدان موجودين في العالم في وقتين، فلم لا يجوز ذلك؟ وإنما يستحيل ما ذكره في الترك والمتروك، فلم يحصل فيما ذكره إلاّ الاقتصار على مجرد الدعوى.

سؤال آخر لهم: واستدل على ذلك أيضاً بأن قال: أن السواد لو كان يجوز أن يبقى، لكان يجب أن يمنع من وجود البياض في العاشر، كما منع من وجوده في الأول. لأنه لا يجوز أن يصير غير مانع، بعد أن كان مانعاً، لأنه منع عنه لنفسه. وهذا يوجب أن يستحيل [٥٢ ب] أن يخرج الأسود من أن يكون أسود.

الجواب: أن السواد يمنع من البياض لما هو عليه بشرط الحدوث، فاذا بقي، لم يصح أن يكون منعاً، لأن الشرط قد زال.

سؤال آخر: وقد أورد ذلك على وجه آخر، وهو أنه ليس بأن يجوز أن يطرأ البياض عليه فينفيه، أولى من أن يكون السواد مانعاً لذلك البياض من الطروء.

والجواب: أن الطارىء أولى بأن يمنع من الباقي، لأنه يتعلق بالقادر، والباقي لا يتعلق به، والمنع لا بد فيه من أن يكون متعلقاً بالقادر. يوضح ما ذكرناه، أن العدم المتجدد، مع جواز أن لا يتجدد، لا بد من أن يكون مشروطاً بأمر يؤثر فيه، لولاه لما كان بأن يتجدد أولى من أن لا يتجدد. وليس كذلك المستمر، لأن ذلك لا يجوز أن يكون مشروطاً بوجود ضد. وإذا ثبت ذلك قلنا، أنا لو جعلنا السواد الباقي مانعاً من طروء البياض، جعلنا العدم المستمر مشروطاً، وذلك محال بما بيناه. وإذا جعلنا البياض الطارىء مانعاً، جعلنا العدم المتجدد مع جواز أن لا يتجدد مشروطاً، وذلك هو الواجب، فلذلك قلنا أن الطارىء بأن يمنع أولى من الباقي.

فإن قيل: فيجب أن لا يمنع الالتزاق من طروء التفكيك، لأن هذا يوجب أن يكون العدم المستمر مشروطاً.

قيل له: أن الغرض بما ذكرناه أن يحيل وجود ذلك الطارىء رأساً، فقلنا ان ذلك لا يجوز لما ذكرناه وليس كذلك سبيل ما أوردته، لأن الالتزاق لا يحل طروء التفكيك عليه. ألا ترى أن من كثرت قُدَرُهُ يصح منه أن يفعل التفريق، فكيف يلزم ما ذكرته؟ وليس كذلك إذا احلت طروء البياض رأساً لمكان ما فيه من السواد،

لأن ذلك يقتضي أن يكون العدم المستمر مشروطاً، وقد قلنا أن ذلك محال.

يبين ذلك أيضاً، أنا إذا قلنا إنَّ الالتزاق منع، فالغرض به أنه يتعذر على من قَلّت قُدَرُه فعل التفكيك لمكان ذلك الالتزاق، ثم يجوز أن تكثر قدره، [٥٣ أ] فلا يكون ذلك منعاً له من فعل التفكيك. ولذلك نقول أن القديم تعالى لا يتعذّر عليه فعل التفكيك. ومن جعل السواد محيلاً لطروء البياض، فانه يجب أن يقول بأن حال سائر القادرين فيه سواء، لو جاز أن يكون غير الله قادراً عليه. فأين أحد الأمرين من الآخر؟

سؤال آخر: قالوا لَوْ جاز البقاء على السواد، وأن ينتفي بضد كما قلتموه، لم يخلُ ذلك الضد من أن يكون علة أو شرطاً. ومحالٌ أن يكون علة، لأن السواد كما ينتفي بالبياض، يجوز أن ينتفي بالحمرة، والضدان يستحيل أن يوجبا حكماً واحداً. وبعد، فلو كان علة لوجب إذا عدم البياض أن يعود السواد موجوداً، لأن العلة يجب أن يكون بوجودها وجود الحكم، وبانتفائها انتفاء الحكم، ولأنه كان يجب أن لا يجوز أن يطرأ على المحل،من غير أن يصادف فيه لوناً يضاده فينتفيه،وقد علمنا خلاف ذلك. وبعد ، فإن البياضين إذا طرا، كان لكل واحد منهما تأثير، فكان يجب أن يقع في الانتفاء تزايد، على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال، وإنما يرجع به إلى زوال صفة الوجود، فكيف يجوز أن يكون البياض مؤثراً فيه. على أن هذا الحكم بعينه، قد كان فيما لم يزل ولا علة، ومن المحال أن يتقدم الحكم العلة، لأن في ذلك نقيضاً للتعليل بها. ولا يجوز أن يكون شرطاً، لأن الحكم الواحد لا يجوز أن يكون مشروطاً بالشيء وضده.

الجواب: يقال لهم أن هذا مُنْقَلِب عليكم، إذا قلتم أن السواد يمنع من وجود البياض في حاله، على أنه لا يمتنع في الأمرين الضدين أن ينوب أحدهما مناب الأخر في كونه شرطاً، كما نقول في التأليف الذي يستمر به الوجود بشرط مجاورات يخلف بعضها بعضاً وإن كانت متضادة.

٢٤ - مسألة في أن اللون لا يدخل تحتَ مقدور العباد.

ذهب نفر من المتقدمين إلى أن اللون [٥٣ ب] مما يدخل تحت مقدور العباد،

واظنه مذهباً للجعفَرين(×). وعند مشايخنا لا يجوز أن يقدر أحدنا على اللون.

فالذي يدل على ذلك، أن ذلك لو كان مقدوراً لنا، لصح أن نفعله إما مباشراً وإما متولداً. وقد علمنا تعذر ذلك علينا مباشراً، لأن أحدنا ربما يقوي داعيه إلى ان يتغير لونه، فيتعذر عليه تغييره. ولا يمكن أن يقال أن هناك مانعاً، وهو ما يخلق الله تعالى من اللون في كل وقت اكثر مما نقدر عليه لأن الأمر لو كان على ما قاله السائل، لكان لا يجب أن يستمر الحال في ذلك المانع على طريقة واحدة، بل كان لا بد من أن يختلف الحال فيه، لما بينّا، أن ما يكون بالعادة بهذا، يفارق ما يكون واجباً. فكان يجب أن لا يمتنع في بعض الأحوال، أن يزول المانع فيوجد ما يحاول فعله من اللون. وبعد، فإنا قد دللنا على بقاء اللون، فكان يجب أن يزداد ذلك اللون على مرور الأوقات.

فإن قيل: إنما تعذر ذلك علينا لخاصيّة هناك وطبيعة.

قيل له: إن الطبيعة لا تُعْقَل بما نبيّنه من بعد، على أن الألوان كلها مقصورة على المحل، فلا يجوز أن تكون محتاجة إلى اكثر من المحل.

وبعد، فإن الضدين إذا احتاج احدهما إلى آخر، احتاج الآخر إلى مثله.

وإنما قلنا أنه لا يجوز أن نفعله متولداً، لأنه إن قيل أن السبب يولده في محل القدرة، فقد أبطلناه. بمثل ما ذكرناه في المباشر. وإن قيل في غير محل القدرة[19]، فلا أمر يصح أن يقال أنه يولده، سوى الاعتماد المختص بجهة، وهو في مقدورنا ونفعله ولا يولد اللون على أنه لو ولد، لما كان بأن يولد السواد، اولى من أن يولد البياض، لأنه لا اختصاص له بتوليد أحدهما دون الآخر، فكان يجب أن يولد الجميع. ويفارق ذلك ما نقوله في أن الاعتماد [٥٤ أ] بتوليد الكون في أقرب المحاذيات إليه أولى، لأن هناك ما يخصصه.

(×) الجعفران هما جعفر بن حرب (-٢٣٦) وجعفر بن مبشر (- ٢٣٤ هـ.) أما ابن حرب فهو تلميذ أبي الهذيل العلاف؛ قارن عنه: الفهرست ٥٥، تاريخ بعداد ١٦٢/٧، لسان الميزان ١١٣/٢، الانتصار ٧٤،٥٧، مروج الذهب، فضل الاعتزال ٢٨١، ٢٨٣. وأما ابن مبشر فهو من مؤسسي مدرسة بغداد الاعتزالية؛ قارن عنه: تاريخ بغداد ١٦٢/٧، مروج الذهب، لسان الميزان ١٢١/٢، فضل الاعتزال ٢٨٣، طبقات المعتزلة ٧٣ - ٧٧، الفهرست (ط. رضا تجدد) ٢٠٨.

سؤال لهم: قالوا إنا نضرب على جسم الحي، فيحمر على حد ما يحصل هناك من الألم، فكما أن الألم يتولد عن الضرب، فكذلك الحمرة يجب أن تتولد عن الضرب[٢٠] الذي فعلناه.

الجواب: إن هذه الحمرة، ليست بحادثة، حتى يجوز أن يقال أنها تولدت عن الضرب، وإنما هي حمرة الدم ينزعج بالضرب عن مكانه، ولهذا لا يحصل في جسم الميت. ولو كان الضرب مولداً للحمرة، لوجب أن يولده في جسم الميت، لأنه يحتمل الحمرة، كما يحتملها جسم الحي. والمحل إذا احتمل المسبب، ووجد سببه ولا منع، فلا بد من أن يحصل ذلك السبب. ويبيّن ما قلناه، أنه يختلف حال ما يظهر فيه من الحمره، بحسب اختلاف حال المحل في الرقة وغيرها. ولا يمكن أن يقال، أن الألم كان حاصلاً فيما كمن من جسم المضروب، لأنه لو كان كذلك لأدركه[٢١] [٥٤ ب].

سؤال لهـم[٢٢]: قالوا: نجد الزاج اذا خُلِطَ بالعفص والماء فإنه يحصل هناك سواد، وكذلك نجد الدبس يبيّض إذا ضُرِب وأوقدت النار[٢٣] تحته، فيجب أن يقال إنّا نفعل اللون.

الجواب: إن أجزاء اللون، وهو السواد، كامنة في الزاج والعفص، والماء يحلل. فإذا خلطنا أحدهما بالآخر، وصبَبنا الماء عليهما، ظهرت الأجزاء السود. يبيّن ذلك، أنه لو كان يتولد السواد عن خلط أحد الجسمين بالآخر، لكان يجب في كل جسمين، إذا خلطنا أحدهما بالآخر، أن يحصل فيهما السواد. لأن السبب قد حصل، والمحل محتمل، ولا مانع، فيجب أن يحصل المسبب. وكان يجب أن يصح أن نفعل ذلك فيما شئنا من الأجسام. وهكذا نقول عن سؤال الدبس، وأنه يعمل منه القبيطا[٢٤]، على أنه كان يجب أن يتولد البياض عند أول ضرب. على أنّ الضرب [٥٥ أ] في هذا والخلط، مما أوردوه من الزاج والعفص، ليس بأن يولد السواد أولى من أن يولد البياض. فكان يجب أن يولدهما في حالة واحدة[٢٥].

٢٥ - مسألة في أن الحرارة غير مقدورة للعباد[٢٦].

كان أبو القاسم يذهب إلى أن الحرارة مقدورة للعباد. وعند مشايخنا أن أحدنا لا يجوز أن يقدر على الحرارة. والذي يدل على ذلك، أنا لو قدرنا على فعلها، لكان لا

يخلو فعلنا لها من أحد أمرين: إما أن نفعلها مباشرة، أو متولدة. ولا يجوز أن نفعلها مباشرة، لأنه كان يجب إذا كان الانسان ضُرّراً أو يجد البرد شديداً، أن تمكنه الحرارة في نفسه، وإذا كان محموماً أن يتمكن من إزالة الحمى عن نفسه بفعل البرد، وقد علمنا أن هذا متعذّر علينا. ولا يجوز أن يقال إنّا نفعلها متولدة في محل قُدَرنا لما ذكرناه. ولا يجوز أن يقال أنا نفعلها[٢٧] متولدة في غير محل، لان الذي يُقدي به الشيء عن محل القدرة ليس إلا الاعتماد. ولا يجوز أن يولد الاعتماد الحرارة، لأنه بذلك[٢٨] كان يجب أن يصح منا فعل الحرارة في الماء إذا فعلنا فيه الاعتماد، وكان يجب أن لا يكون الاعتماد بأن يولد الحرارة أولى من أن يولد البرودة. فكان يجب أن يولدهما في حالة واحدة، وهذا يلزم إذ قالوا إن لها سبباً آخر غير الاعتماد.

سؤال لهم : قالوا إن أحدنا إذا حك إحدى يديه بالأخرى، أو حك خشبة بأخرى، فإنه يحصل هناك حرارة، فيجب أن يكون فاعلاً لها.

الجواب : إن في يده أجزاء فيها نارية، وهي كامنة في اليد، فبالحك تنزعج تلك الأجزاء عن أماكنها، فتتبيّن حرارتها، وكذلك نقول في الخشبة. ولو كان الحك مولداً للحرارة، لكان لا يفترق الحال سواء حك إحدى يدي حي بالأخرى أو إحدى الخشبتين [٥٥ ب] بالأخرى، أو إحدى يدي الميت بالأخرى، في أنه كان يجب أن يحصل في الكل حرارة على سواء. على أن احدنا لو قدر على الحرارة، لقدر أيضاً على البرودة، فكان أي سبب قيل فيه أنه يولد الحرارة، يلزم أن يولد البرودة، حتى يكون فاعلاً لهما، في محل واحد، في حالة واحدة، وهذا محال.

سؤال لهم : قالوا نحن نسخن الماء إذا أوقدنا النار تحته، ونبرده بالجليد.

الجواب : إن تلك الحرارة ليست بحادثة، وكذلك البرودة. وإنما الحرارة حرارة النار، والبرودة برودة الجليد، ولذلك يقلان بقلة أجزاء النار وأجزاء الجليد ويكثران بكثرتهما. على أنا لو فعلنا في الماء الحرارة، لكنا نفعلها بالاعتماد، فكان يجب أن نستغني عن إيقاد النار تحته. وبعد، فإن الماء لو كان يسخن في الحقيقة، لما كان يجب

أن يعود الى ما كان عليه من قبلِ، بعد مضي الأوقات، بل كان لا يمتنع أن يبقى ابداً مسخّناً.

سؤال آخر : قال أبو القاسم: إن احدنا يفعل الحرارة، لأنه يحيل الهواء المجاور للحجر، والمقدحة عند القدح، ناراً.

الجواب : لا يسلم ما ذكرته، بل النار كامنة في الحجر، فلذلك تنقدح منه إذا ضرب المقدحة. ويدل على ما ذكرناه، أن الهواء لو كان يستحيل ناراً كما ذكره، لكان لا يحتاج إلى حجر مخصوص، بل كان لا يحتاج إلى ضربه على الحديد، فضلاً عن الحاجة إلى أن يكون الحديد حاداً والحجر رقيقاً، بل يجب أن تظهر النار إذا ضربنا الجليد بالجليد.

فإن قيل: نحن نسحق الحجر سحقاً شديداً ولا نرى فيه شيئاً من أجزاء النار.

قيل له: تتبدد أجزاؤه بالسحق فلا تظهر، وليس كذلك إذا قدحناه على حراق، لأن في [٥٦ أ] الحراق ناراً كامنة، فإذا انضاف ما يخرج من الحجر الى ما في الحراق قوي وظهر فلذلك يُرى(٢٩).

٢٦ - مسألة في أن اللون لا يولد اللون.

ذهب البغداديون الى أن السواد يجوز أن يولد مشابهُ. ومنهم من جوّز أن يولد(٣٠) الشيء ضده، فيلزمه تجويز أن يولد السواد ضده(٣١). وعند مشايخنا لا يجوز ذلك.

وإنما قلنا أن السواد لا يولد مثله، لأن ذلك لو صحّ لوجب أن يولده في حاله، لأن المسبب إذا صح وجوده مع السبب من دون أن يكون هناك ما يمنع من توليده في حاله، فالواجب أن يولده في حاله. وإنما قلنا ذلك لأن السبب موجب، فإذا أمكن أن يوجب في الحال، ولم يكن هناك مانع من الإيجاب لم يصح أن يتراخى إلى الثاني، كما لا يجوز أن يتراخى إلى الثالث، إذ الإيجاب في الثاني ممكن ولا منع. وإنما لم يجزأن يولد الاعتماد الكون في حاله، وإن جاز أن يوجد معه، لأنه يولد في جهته، وجهته هو

المكان الثاني. على أنه لو صح ذلك، لكان كما يصح أن يولد في الوقت الثاني في ذلك المكان، لصح أن يولده في المكان الثاني، ولكان لا يثبت مخصص يخصصه بتوليد أحد الكونين دون الآخر. وهذا يوجب أن يولد الضدين في حالة واحدة. وكان يجب في الحجر المعلق بسلسلة، إذا انقطعت السلسلة، أن لا يتراجع بأن يكون الاعتماد يولد الكون في محله، في ذلك المكان، حالا بعد حال. ولكان يجب كما يولد في حال حدوثه، أن يولد اعتمادا آخر مثله في حال حدوثه، وأن يكون ذلك الاعتماد يولد مثله في تلك الحال. فكان يجب أن يوجد ما لا نهاية له من الاعتمادات في حالة واحدة، وكل ذلك يوجب تراخي توليد الاعتماد إلى الوقت الثاني. [٥٦ ب].

دليل آخر: لو ولّد السواد السواد، لوجب أن لا يتميز السبب من المسبب، إذ لا عارض معقول، يمكن أن يقال أنه يمنع من التوليد فيحصل التميز عنده، كما قلنا في التأليف والكون. لأن الكون يجوز أن يوجد، والمحل غير مجاور، فلا يولد. وكذلك الكون المولد للألم، يجوز أن يوجد، فلا تنتفي الصحة عنده ولا يحصل الألم.

دليل آخر: وهو أنّا قد بينّا، أن السواد يجوز عليه البقاء، فلو كان السواد يولد السواد، لوجب أن يشتد سواد الجسم على مرور الأيام والأوقات، وقد علمنا أن الأمر بخلافه. فأما ما له قلنا أن السواد لا يولد ضده، لان من حق ما يولد غيره، أن يكون مؤثراً في وجوب وقوع ما يتولد عنه لما هو عليه. ومن حق الضدّ ان يحيل وجود ضدّه، لما هو عليه. فكان يجب أن تكون الصفة الواحدة مؤثرة في حصول غيره وفي استحالته. ولا يعترض على ذلك قولنا أن النظر يولد العلم، وإن استحال وجوده معه، لأن استحالة وجود النظر مع العلم[٣٢]، لا للوجه الذي يولده ويؤثر في وجوب وقوعه. وإنما يستحيل حصوله مع العلم لاقتران التجويز به.

دليل آخر: لو ولد ضده، لكان في الثاني إما أن يُرى أبيض مثلاً، أو أشد سواداً، من حيث منع هذا الضد من البياض.

دليل آخر: لو ولد السواد ضده، لما كان بأن يولد بعض أضداده أولى من بعض ولا مخصص[٣٣].

٢٧ - **مسألة:** حُكي عن الشيخ أبي القاسم، أن اللون الخالص إنما هو السواد والبياض فقط، وما عدا ذلك إنما يجيء من تركيب بعض ذلك ببعض. وهذا يخالف ما قدمنا عنه، أن الغبرة يجوز أن تكون لوناً ثالثاً، سوى السواد والبياض. وقد نص على هذا في عيون [٥٧ أ] المسائل. وحكي نحوه عن الأوائل، وإن كان منهم من يقول، أن البياض هو اللون الخالص. وعندنا أن السواد والبياض، والحمرة القانية، والصفرة الفاقعة، والخضرة الناضرة، هي ألوان خالصة(٣٤).

واعلم أن اللون الواحد يقوي بعضه ببعض، سواء كثرت أجزاؤه في محل واحد، أو تجاوزت محالُّه. وقد علمنا أنه لا يقوى بما يخالفه، بل يؤثر في انتقاصه. ولذلك جوّزنا فيما ليس بحالك أن يكون كذلك، لأن في خلال أجزائه، أجزاء لونها يخالف لون السواد. وإذا صحت هذه الجملة، وعلمنا أن الصفرة الفاقعة، تكون على الادراك، بضم بعضها إلى بعض، على حد قوة الادراك في السواد والبياض عند الضم، وكذلك الخضرة الناضرة والحمرة القانية، فوجب أن يكون كل ذلك لوناً خالصاً. وليس كذلك الأسمر، إذا ضم بعضه إلى بعض، لأنه لا يقوى على الادراك، وإنما يقوى بضم أجزاء السواد أو البياض إليه. وقد علمنا أن الأصفر الخالص، إذا ضم إليه الأسود أو الأبيض، تناقص إدراكه. فعلمنا بذلك، أنه لا يجوز أن يكون كالأسمر، في أنه يحصل باختلاط بعض الملونات ببعض، على أن نجد تعذر تحصيل هذه الصفرة، بخلط ما فيه من السواد بما فيه من البياض، فكيف يجوز أن يقال أنه تتركب بعض الملونات ببعض؟

واعلم أن لقائل أن يقول على الوجه الأول، أن لونْ اللازورد كلون النيل، مما يقوى على الإدراك بضم البعض إلى البعض، كما نعلم ذلك من حال الاسود الحالك، فيجب أن يكون ذلك لوناً خالصاً. وله أن يقول في الوجه الثاني، أنّا لا نرى أن ذلك التركيب، على أي وجه، يجب أن يقع حتى يحصل منه ما هيئته هيئة الصفرة، فلذلك لا تتأتى منه.

ولقائل أن يقول أيضاً، جَوِّزوا أن يكون [٥٧ ب] اللون الخالص ما جوزتموه في المقدور، مما لم يخلقه الله تعالى، وأن يكون ذلك إذا وجد، كان الإدراك له أقوى

بالضم من إدراك بعض هذه الملونات ببعض بأمر عظيم، وأن تكون هذه مختلطة من بعض تلك الملونات مع بعض. وليس فيها شيء خالص للتفرقة التي تحصل بينها وبين هذه في قوة الإدراك، وهذا موضع يدق. فإما ما يحكى عن بعض الاوائل، أن السواد يرجع به إلى عدم البياض، فجهل لان قائله لا ينفصل عمن يُقْلَبُ ذلك عليه، ولأنه[٣٥] بالطريق الذي يثبت البياض فيه بعينه يثبت السواد ولا فصل.

٢٨ - مسألة في الطبائع.

ذكر أبو القاسم فيما خالف فيه أصحابه، أن الأجسام التي تظهر في العالم مُكَوَّنَه[٣٦] من الطبائع الأربع، وإن كان الله تعالى قادراً على أن يحدثها لا من هذه الطبائع. وذكر أن للأجسام طبائع، بها تتهيأ أن نفعل فيها، وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته. وذكر ان في الحنطة خاصيّة، وأنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير، ما دامت الطبيعة والخاصيّة فيها، وأن نطفة الانسان، لا يجوز أن يخلق الله منها[٣٧] حيواناً آخر. فقال في كتاب عيون المسائل، أن الأنسان وكل هذه الأجسام التي تتحلّل وتفسد، مخلوقة من الطبائع الأربع ولذلك يستحيل بعضها الى بعض.

والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة، وهي على ما هي عليه، شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان، أي حيوان أراد. ولا نقول أنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع، ولا من أصول غيرها.

والذي يدل على ما ذكرناه، من أن الطبع غير معقول، أنه لو كان معقولاً، وأمكن العلم به، لكان العلم به: إما أن يكون مكتسباً أو ضرورياً. ولا يمكن ادعاء الضروري فيه، لأنه لا يخلو: إما ان يكون له طريق أو لا يكون له طريق.[٥٨ أ]

فإن قالوا لا طريق إليه، وهو مما يحصل فينا بديهة، فالواجب أن يشترك فيه العقلاء كلهم، وإن كان إليه طريق، فالطريق إليه إما الادراك، أو الخبر، أو الاختبار والممارسة، ولا شيء منه يمكن ان يقال أنه [٣٨] بطريق الى العلم بالطبع. ولا يجوز أن يكون العلم به مكتسباً، لأن اثبات الذات التي ليست بمدركة، لا يمكن إلا بأحد أمرين: اما بحالٍ موجب عنها، أو بفعل صادر منها. وقد علمنا أنا لا نعقل حالا للجسم نتوصّل بها الى إثبات ما ذكروه. والفعلية لا تعقل إلا على الجنس، الذي يذكره

من وجوب وقوع الفعل بحسن قصده ودواعيه، ووجوب انتفائه بحسب كراهته وصارفه، إما مقدوراً وإما محققاً، وذلك يستحيل في الجمادات. وإن جعلوه موجباً، فالواجب أن نعلم صفته أولاً، ثم نعلم بعد ذلك أنه موجب. إذ قد ثبت أنه لا يجوز أن نعلم صفة الشيء، قبل أن نعلم ذاته، وما لم نعلم ذاته أولاً ولم نعلم أن الأخير [٣٩] يحدث عنه ويقع بحسبه، لا نعلم الإيجاب. فكيف يجوز ما ذكرتموه؟

فإن قيل: أليس في الاعتماد، إنما تثبتونه بايجابه لما يوجبه، حتى إنه يظهر ذلك بالإيجاب؟

قيل له: معاذ الله أن نقول ذلك، بل نحن في أول وهلة، إذا اعتمد علينا الثقيل، يعلم حكم الجسم بكونه معتمدا، ويفصل بين حاله إذا كان معتمداً، وبين حاله إذا لم يكن معتمدا. والإيجاب يعلم من بعد، بأن يعلم المعنى أولا، ويعلم الكون الذي يحدث عنده، ويعلم أنه يحدث عنه [٤٠]، لأنه عنده يحصل ويجب ذلك فيه، ولولاه لما حصل. ويقع بحسبه في قلته وكثرته، وفي معرفة حكم الجسم بكونه معتمداً، والفرق بينه وبين غيره لا يحتاج إلى ذلك. وإذا علمنا الحكم أمكننا أن نتوصل به إلى إثبات ذلك المعنى، ومعرفة صفته وجنسه، ثم من بعد نتوصل بما ذكرناه، إلى أنه موجب، [٥٨ ب] ولا يكون ذلك إلا بعد معرفة صفته وحقيقته. فكان من سبيلكم اولاً أن تعقلوا ما تذهبون إليه في الطبع، قبل أن تقولوا أنه يوجب كيت وكيت.

دليل آخر: وهو أن الطبع الذي قاله، لا يخلوا القول فيه من وجوه: إما أن يكون ذات الجوهر، او صفة له، أو يكون معنى فيه. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون ذات الجوهر لوجوه:

منها أن الجواهر كلها متجانسة، فكان يجب ان تشترك في الطبع وفي تأثيرها فيما تؤثر فيه.

وثانيها أن ذات الجوهر، لو كانت موجبة لهذه التأثيرات، لوجب أن تكون موجباً لها في كل حال. لأن السبب حاصل في كل حال، والتأثير يمكن وجوده في كل حال، فيجب أن يحصل التأثير في كل وقت. وهذا يوجب أن لا ينقطع نمو ما ينمو من الأشجار والنبات، ونمو ما ينمو من الحيوانات. وليس يمكن أن يشار إلى مانع يمنع

من إيجاب ذوات هذه الجواهر لما توحيه، لأن المانع لا يكون الا ضداً، او ما يجري مجرى الضد. ولا يمكن أن يشار الى ضد في هذه الجواهر لهذه التأثيرات التي تحصل فيه، لأن هذه التأثيرات معاني مختلفة غير متضادة، والشيء الواحد لا يجوز أن يكون نافياً لشيئين مختلفين غير ضدين. ولا يمكن أن يقال أن فيه ما يجري مجرى المُنافي لهذه التأثيرات من الألوان والطعوم وغيرها، لأجل أنها لا تفتقر إلى أكثر من محالها. فلا يجوز أن يقال أن في المحل ما يجري مجرى الضد لها، من حيث أنه يضاد ما يحتاج إليه، لأن ذلك باق والباقي لا يمنع.

وبعد، فإن ذات الجوهر ليس بأن توجب الكون المخصوص أولى من أن توجب ضده، فكان يجب أن يوجد فيه الشيء وضده، وكذلك سبيل الطعم والرائحة. [٥٩ أ] ولا ينقلب علينا هذا في الاعتماد الذي ذكرناه من الفصل في غير موضع. وبمثل هذا نعلم أن الطبع لا يجوز أن يكون صفة للجوهر، ولا معنى فيه، فيجب أن يفسد القول بالطبع.

سؤال: قالوا إن الحنطة تنبت، ولا ينبت الحجر، ويَستمر الحال في ذلك، فيجب أن يكون لخاصته وطبيعته.

الجواب: أن الحال في ذلك، يجوز أن يختلف بين صحة ما ذكرناه، أن الحنطة إذا طبخت لم تنبت، والطبخ لا يزيل ما تختص به من الأعراض التي بها تصير الحنطة حنطة. وإذا كسرت الحب لم ينبت. والكزبرة اذا كسرت بنصفين نبتت، وإذا كسرت بأربع قطع لم تنبت. وقد يطرح الحب في قدرٍ من الأرض، فينبت منه في موضع اكثر وأجود وفي موضع آخر أقل، مع أن حال ذلك القدر من الأرض، لا يختلف في الطبع وحال ما يجاوره من الهواء والماء والشمس. وقد ينبت من حبتين سنبلتان وتكونان [٤١] متجاورتين، ويكون الحب في احداهما [٤٢] أكثر من الحب في الأخرى. وقد علمنا، أن حب الرمّان الحلو، إذا طرح في الارض، ينبت منه ما يثمر الرمان الحامض [٤٣]، وان نواة التمر العدني، اذا طرح في الارض، ينبت منه ما يثمر الاقل. وفيا يطرح من الحبوب ما ينبت أسرع، وفيه ما ينبت أبطأ، فكيف لا يختلف الحال فيه.

فإن قيل ان للحب قلباً، فإذا طبخ فسد قلبه، وكذلك إذا كسر.

قيل إن انكسار الحب، لا يغير حاله، فيا يختص به من الطبيعة. لأنه لا فرق بين أن يَأكل الحيوان الحب المكسور، وبين أن يأكل الصحيح، في أن تاثيره فيا يؤثر فيه من الغذاء لا يختلف. على أن الخاصية التي أثبتوها لا يجوز أن تحتاج إلى تأليف مخصوص، [٥٩ ب] كما نقول في الحياة انها تحتاج الى تأليف مخصوص، لأن هذه الخاصية حاصلة للجماد، وتأليف الجماد كافتراقه، لأنه لا يحصل لجملته، يستحيل على آحاده. فإذا كان كذلك، لم يجز أن يقال أن للحب قلباً يفسد بالطبخ، أو الكسر على أن الكزبرة تُجْعَلُ بنصفين وتنبت مع ذلك، فكيف يجوز أن يقال أن الكسر يفسد خاصية الجسم؟ على أن الحب اذا كُسرَ طرفه لم ينبت ولا يفسد قلبه، كما يفسد اذا فعل بنصفين.

وبعد، فإن الخاصية لا بد من أن يكون المرجع بها إلى ما يختص الحب به من الطعم، أو الرائحة، أو التأليف، أو النقل، أو الرطوبة، أو اليبوسة، أو الحرارة، أو البرودة. ولا يجوز أن يكون معنى آخر سواها، إذ لو كان معنى آخر سواها، لصح أن يوجد ذلك المعنى مع عدم هذه المعاني، أو هذه المعاني مع عدم ذلك المعنى، إذ ليس بينه وبينها تعلق من وجه معقول. وهذا يوجب أن يجوز أن يوجد الجسم بصفة الحنطة، في طعمه ولونه ورائحته وشكله وتأليفه، ومع ذلك فإنه لا يشبع، ولا ينبت منه النبات، بأن لا توجد تلك الخاصية فيه، او توجد فيه تلك الخاصية، ولا يوجد فيه شيء من هذه الأعراض، فتنبت منه الحنطة. وإذا جوّز ذلك السائل، بطلت طريقته التي أوردها، وإذا لم يجز أن تخرج الماهية على هذه المعاني، وهذه حاصلة مع الطبخ والكسر، فيجب أن تنبت كما نبتت قبل الطبخ والكسر.

وبعد، فإنا قد علمنا، أن هذه الأعراض تضاد ما يحصل في النبت من الأعراض. فلا بد من أن يقال أن خاصية أحدهما تضاد خاصية الآخر. وهذا يوجب أن تكون خاصية الحب مولده لخاصية مضادة لها، وقد بينا أن الشيء لا يجوز أن يولد ضده.

وبعد، فإنه إذا كانت الخاصية لا تخرج عن هذه الأعراض التي ذكرناها. [٦٠ أ] ولو كانت مولدة للنبات، لوجب أن تكون الاسباب الكثيرة مولدة لمسبب واحد،

وقد بينا فساده. على أنه ليس بأن يكون النبات متولداً عن خاصية الحنطة، اولى من أن يتولّد عن خاصية الأرض، وما يُجاوره من العناصر أولى من أن يتولد عن طرح الطارح وسقي الساقي، إذ لامزية لبعض ما ذكرناه على بعض. فيجب أن يكون الكل اسباباً لشيء واحد. على أنه لو كان الأمر على ما ذكرته، لكان الواجب أن ينمو او ينبت في حال ما يطرح في الأرض، لأن السبب قد حصل، والمحل محتمل، ولا مانع. وقد علمنا أنه لا ينبت إلا بعد مدة.

فإن قيل: أنه يؤثر فيه على التدريج، كما أن القادر منا يفعل الأفعال الكثيرة على التدريج؛ ولا يجوز أن يفعلها دفعة واحدة.

قيل له: القادر منا إنما لم يصح أن يفعل الأفعال الكثيرة إلا على التدريج، لأنه لقلة قدره، لا يقدر أن يجمع بين الكثير منها. وإن كانت تلك الأفعال متضادّة، فلا يصح للتضاد أن يجمع بينها، وهذا لا يختص بقادر دون قادر. وقد يكون ذلك لأجل أنه يحتاج إلى آلة في الفعل، فإذا شغل آلته في بعض الأفعال، لم يمكنه أن يفعل بها فعلاً آخر. وليس كذلك سبيل ما ذكرته، لأن السبب قد حصل، والشرط قد تكامل، والموانع قد ارتفعت، فكان يجب أن يحصل المسبب. ولا يمكنه أن يقول أنه لا يولد الا بشرط مرور الأوقات عليه، لأن السبب في توليده لما يولده، لا يجوز أن يكون مشروطاً بما ذكره. ألا ترى أن الضرب لا يجوز ان يولد الألم بشرط مضي الأوقات، ولا يجوز أن يولد الاعتماد وما يولده بشرط مضي الأوقات.

وبعد، فإن مضي الزمان، إذا جعل شرطاً، اقتضى أن يكون السبب مولداً في الوقت العاشر مثلاً، بشرط مجيء الوقت [٦٠ ب]العاشر، ومجيء ذلك الوقت ليس هو أمر سواه، فكأنه قال يحدث في ذلك الوقت بشرط حدوثه فيه، وهذا يوجب أن يكون الشيء شرطاً في نفسه.

فإن قيل: إنما لا يتولد في حالة، لأنه محتاج في ايجاد ذلك إلى اشياء اخر، من اعتدال الهواء، وحرارة الشمس.

قيل له: قد يحصل في حال ما يطرح جميع ذلك، ومع هذا لا ينبت.

فإن قيل: إنما لا ينبت في الحال لمانع.

قيل له: إن المنع لا بد من أن يكون معقولا، وليس يمكن أن يشار إلى وجه معقول فيقال إنه يمنع من النبات. وبعد، فإن المنع لا بد من أن يكون مضاداً لما منع منه، أو يجري مجرى المضاد له. وليس يمكن إثبات معنى في الحب في حال ما يطرح في الأرض يقال أنه يضاد النماء[٤٤]، أو يجري مجرى المضاد له. على أنه كان يجب أن يزول ذلك المعنى، ويحصل النماء، لأن النماء طارىء[٤٥]، وقد بينا أن الطارىء بأن يمنع أولى. على أنه كان يجب ان منعه ما يطرح من التوليد، أن يمنعه في كل[٤٦] حال، حتى لا ينبت ابداً.

فإن قيل: إنما يؤثر فيه أولاً التأثير اليسير، ثم يغيره[٤٧] على التدريج، على الحد الذي تعلمون من حال ما يحرق بالنار، انه يحترق منه الشيء بعد الشيء على التدريج.

قيل له: فكان يجب أن يظهر في حال التغيّر، وإن كان لا يكمل نموه، لأن ذلك التغيّر مما يصح أن يحصل في الحال، ولا مانع يمنع منه. ونحن قد علمنا أن الجسم الذي يطرح في النار، تشتعل النار فيه، إذا كان مما يجوز أنَ تحترق به، ولم يكن فيه من الصلابة ما يمنع النار من النفوذ فيه. فكان يجب أن يتغير الحب في الحال[٤٨] تغيراً يظهر لنا، وان كان لا ينمو الا بعد ساعات. على أنه كان يجب أن لا ينقطع نماؤه، وإن ارتفع من الأرض وطال، لان المواد في كل حال تصل اليه، والطبع حاصل كما كان. وانضمام الأجزاء إليه، وتغيرها واستحالتها إلى جنسه وطبعه، يصح في [٦١ أ] كل حال لا مانع منها. وقد علمنا أنه يبلغ حداً لا ينمو بعد ذلك. فهذا من اول دليل على أنه بالعادة يحصل ذلك النماء، ولهذا جاز اختلاف الحال فيه.

وبعد، فإن كل ما يحصل من التغيّر في حب الحنطة، يصح على الحجر، لأن هذه الأعراض أحكامها مقصورة على محالها. فيثبت بذلك ان ذلك بحسب اختيار مُختاره[٤٩].

سؤال آخر: قالوا: قد علمنا أن النار تؤثر في جزء ما تلاقيه، على طريقة واحدة، فيجب أن تكون لخاصيّة فيه.

الجواب: يقال لهم من أين أن الجسم المجاور للنار يصير حاراً بالنار؟ وقد بيّنا فيما

تقدم، أن الماء في الحقيقة لا يسخن بالنار إذا لاقاه. وأن ذلك الجزء[٥٠]، الذي يجده جزء النار، على أن ما يوجب في غير محلة، يجب أن يختص بجهة كالاعتماد. وقد علمنا أن الاعتماد لا يولد الجزء، لأن ذلك لو كان مولداً للحرارة، لصح أن نفعله نحن فيما شئنا من الأجسام الحرارة، إذا اعتمدنا عليه. وإنما قلنا أن ما لا يختص بجهة لا يولد في غير محله، لأنا قد علمنا من حال الاعتماد المختص بجهة، أنه لا يجوز أن يولد في سمت آخر، مع سلامة الحال. وإنما كان كذلك، لأنه لا يختص بتلك الجهة. فما لا يختص بجهة أصلاً، بأن لا يجوز أن يولد في سمت مخصوص دون غيره أولى. على أن النار الملاقية لأبدانِنا، لو ولدت حرارة في أبداننا، لوجب أن تبقى ابداننا حارة على حد واحد. وقد علمنا أنها تتغير سريعاً، فيجب أن يقضي بأن ذلك الجزء هو جزء النار. ولا يمكنهم أن يقولوا أن الهواء المجاور لنا يؤثر فينا البرد، لأن الهواء حار عندهم، ولأنه كان يجب أن يؤثر البرد في نفس النار، لأنه كما يجوز أن يجاورنا يجوز أن يجاور النار.

ثم يقال [٦١ ب] له، ليس بأن تجعل نفس النار مؤثرة في هذه الحرارة أولى، من أن تجعل الخاصية التي لها مؤثرة، وأولى من أن تجعل ملاقاة النار للجسد مؤثرة فيه. وهذا يوجب أن يكون المسبب الواحد متولداً عن أسباب كثيرة. ولا يمكن أن تتبيّن لبعض هذه الأمور مزية على بعض.

ثم يقال: إن كانت النار تؤثر فيما تماسُّه هذا التأثير، فيجب أن تحيل الهواء إلى طبعها فتجعله[٥١] ناراً، وكذلك ما يجاور الهواء من الأجسام الأخر. وهذا يوجب أن تكون الأجسام كلها بصفة النار، لمكان الملاقاة والمجاورة.

ثم يقال له: أليس الماء يجاور الهواء؟ فيجب أن يستحيل الهواء ماءً، والماء هواءً ويجب مثل ذلك في الأرض والماء، أن يستحيل أحدهما إلى الآخر، لأجل الملاقاة والمجاورة. وقد تقصينا هذا الجنس من الكلام في النقض على أصحاب الطبائع، وفيما ذكرناه ها هنا كفاية.

سؤال آخر: قالوا: إن العقلاء يستجهلون من ينتظر أن ينبت من الحجر الحنطة، كما يستجهلون من ينتظر بناء قصر من غير بانٍ، فكما لا يجوز أن يحدث

بنـاء إلا من بانٍ، فكذلك لا يجوز أن تنبت الحنطة إلا من هذا الحب المخصوص.
قال أبو القاسم: ومتى قيل في هذه الأمور التي تنبت من بزورها، أنها نبتت على حسب ما جرت العادة به، عورضوا في المتولدات كلها بمثل ذلك.

الجواب: عن الأول، أن الاعتماد على الاستجهال لا يصح، لأن من استجهل لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون مستجهلاً بعلم، أو يكون مستجهلاً بغير علم. فإن كان مستجهلاً بعلم، فليس يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون عالماً بذلك باضطرار، أو يكون عالماً به باستدلال. ولا يجوز ان يدعى الضرورة فيه، لأنه كان يجب أن نشاركه في ذلك، وأن نعلم أن استحالة ان تنبت الحنطة من دون هذا /٦٢ أ/ الحب المخصوص. وبعد، فإذا علم ضرورة، وجب أن يعول عليه، ولا يعول على استجهال الناس لمن ينتظر النبت من الحجر. وإن كان يستجهله بغير علم لم يعتدّ به.

فأما ما ذكره أبو القاسم، فإنا نقول له: إن الفرق بين ما نقول أن الصوت عن الاعتماد يتولد بشرط الصكّة، وأن الألم يتولد عن الوهي، وبين ما ذكرته ظاهر، وذلك أنه لا يجوز أن يحصل الاعتماد والصكة ولا يحصل الصوت، ولا يحصل الوهي في جسم الحي ولا يحصل الألم. وقد علمنا أن غير الحب يحتمل سائر ما يحتمله الحب، من التأثير عند السقي والطرح، ثم لا يحصل منه شيء من ذلك، وكذلك الحب المطبوخ والمنكسر بنصفين. على أنه ليس بأن يقال أن ذلك التأثير موجب عن خاصية ذلك الحب بشرط السقي، بأولى من أن يقال إنه موجب عن السقي بشرط الخاصية. وهذا يوجب أن يتولد المسبب الواحد عن أسباب كثيرة. على أنه كان يجب أن يحصل التأثير عند السفي، لأن السبب إذا حصل والمحل محتمل ولا مانع، فلا بد من أن يحصل مسببه[٥٢].

وبعد، فإنما يستجهلونه لأنه لم تجر [به] العادة، ولذلك نرى من يجوز نقض العادة في هذا الزمان، لا يستجهل من يطلب ذلك من حجر، بأن يجعله الله تعالى معجزاً لبعض الصالحين، ونحن لا نعتمد على الاستجهال في أن البناء لا يجوز أن يحصل إلاّ بيان، وإنما نذكر الدلالة المذكورة في الكتب.

وبعد، فإنه لو كان نماء الشجرة متولداً وجارياً مجرى ما قلناه في الصوت المتولد

عن الاعتماد عند الصكة، لوجب أن لا تفترق الحال سواء طرح التراب أو السماد[٥٣]

فإن قيل إن هذا مثل ما تقولون في أن القطع، وإن كان يتولد عن الاعتماد، فإنه لا بد من أن يكون الجسم يختص [٦٢ ب] بصفة مخصوصة كالسكين.

قيل له: الاعتماد إنما يوجب القطع، إذا كان ما يقطع به مما يختص برقة، حتى يجوز أن يتخلل في الجسم الذي ينقطع به. ولذلك يجب أن يختص بخشونه وحدّة ورقة، كما يكون الحديد أو ما يجري مجراه. ويفارق ذلك السماد[٥٤] والتراب، لأن حال السبب فيهما، في الوجه الذي يجب أن يحمل عليه حتى يولد، سواء[٥٥]، فكان يجب أن لا يختلف الحال فيهما.

سؤال آخر: قالوا: يمكننا أن نستدل على اثبات الطبيعة بغير ما أفسدتموه بأن نقول: إنا قد عرفنا أن المغناطيس ينجذب الحديد إليه على طريقة واحدة لا تختلف الحال فيه، كما أن الثقيل يجب هَوْيَه على طريقة واحدة لا تختلف الحال فيه. فكما لا يجوز أن يقال أن هوى الثقيل بالعادة، فكذلك انجذاب الحديد إلى المغناطيس، وكذلك تستمر الحال في الحجر الذي هو باغض الخل في أن الخل يهرب منه، فيجب أن يكون ذلك لخاصية يختص ذلك الحجر بها[٥٦].

وبعد، فقد علمتم أن الخشبة، مع ما تختص به من الثقل، تطفو على الماء، وأن وزن خردلة من الحديد ترسب فيه، وليس ذلك إلا للخاصية التي نثبتها. على أن الحجر إذا وضع على زق مملوء ريحا[٥٧]، فإنه يقف عليه وإن كان ذلك الزق على الماء، فلا يمكن أن يقال إن الحجر إنما يرسب في الماء لأنه أثقل منه، إذ لو كان كذلك لوجب أن يرسب وإن كان على زق. وقد علمتم أن الزئبق إذا وضع في الشمس صعد إلى الهواء على طريقة واحدة، ولا يكون ذلك إلا لخاصية فيه.

وقد علمتم أن الخل الثقيف، إذا صب على الأرض، حصل هناك ما يجري مجرى الفوران، ويظهر على ظاهر الأرض ما يشبه الزبد، وليس ذلك إلا لخاصية في الخل. لأنه لو كان موجباً عن اعتماد فيه، لساواه الماء في ذلك، لأن الماء يختص بالاعتماد أيضاً. وقد علمتم أن الملح إذا ذري على الجراح[٥٨] [٦٣ أ] حصل هناك تنشيط، وكذلك الخل، ولا يحصل إذا ذرى على البشرة الصحيحة. وليس ذلك إلا لما يختص به الملح من الطبيعة. على أنه قد ثبت أن في الأجسام ما يدوب بالنار، ومنها ما ينعقد

بها كالبيض، ومنها ما لا يذوب بالنار، ولا ينعقد، وليس ذلك إلا لاختلافها في الطبائع.

وقد علمتم أن شرب الخمر يؤدي إلى السكر. ويستمر الحال فيه، وإنما يختلف في بعض الأوقات بأحوال الشاربين، لاختلاف أمزجتهم. فأما مع تساويهم في المزاج والطبع، فلا بد من أن يتساووا في السكر، ولا يختلف الحال فيهم، ولا بد من أن يكون ذلك لخاصية في الشراب. وكذلك قد علمتم أن في الأدوية ما يسهّل وفيها ما يمسك. وقد علمتم ما يحصل بالسموم من التأثير العظيم. فكيف يجوز أن يقال أن الطبع والخاصية لا أصل لهما مع ظهور الحال منهما في جميع ما أوردناه؟

الجواب: يقال لهم: امّا ما ذكرتموه في المغناطيس، فإنه لا يجوز أن يكون جاذباً للحديد لطبيعة اختص بها. إذ لو كان كذلك، لوجب أن يكون جاذباً له وإن طلي بالثوم، لأن طلاءه[59] بالثوم لا يغير حاله فيما يختص به من الطبع، وقد علمنا أنه لا ينجذب نحوه[60] إذا طلي بالثوم. وكان يجب أن يجذب غير الحديد من الأجسام الأُخَر، لأن السبب إذا حصل والمحل محتمل للسبب ولا مانع فالواجب أن يحصل المسبب. وليس في غير الحديد من الأجسام الأخر، ما يمنع من جذب الحجر، والجذب يصح عليها، على أنا قد بينا، أن ما يولد الشيء في غير محله، يجب أن يختص بجهة كالاعتماد، وما ذكروه من الخاصية مخالف للاعتماد، فكيف يجوز أن يوجب الجذب؟

فإن قيل: فما قولكم في هذه المسألة[61]، ولأية علة ينجذب الحديد نحوه؟

قيل له: قد قال شيخنا أبو هاشم في النقض على عَبّاد(×)، أن الحجر تخرج منه فواضل، وتتعلق تلك الفواضل بالحديد، وتتشبث به لخشونته، وينجذب الحديد لجذب الحجر كما ينجذب ما يشد بخيط بجذب الخيط.

فإن قيل [٦٣ ب] أن ما يتفضّل منه يكون دقيقاً، فلا يقوى على جذب الحديد العظيم.

قيل له: ليس يمتنع أن تختص تلك الفواضل، مع دقتها، بضرب من الصلابة، فلا تتبدد أجزاؤها، فلذلك يصح أن ينجذب الحديد بها. يبيّن ذلك، أنه قد علم أن

(×) عبّاد بن سليمان (- ٢٣٠ هـ.) وفي الفهرست ص ٢٦١، أن لأبي هاشم (- ٣٢١ هـ.) كتاباً سمّاه «الأبواب الكبير» في نقض «كتاب الأبواب» لعبّاد بن سليمان.

الهواء قد يكون مختصا مع[٦٢] رقّته بالصلابة. حتى يقل حجرا إذا جمع حجر أو حتى بقلع الشجر إذا كان ريحاً شديداً.

فإن قيل: إنا قد نجد الحجر ينجذب إليه الحديد. من دون أن يجذب ذلك الحجر. فلو كان الأمر على ما ذكرتموه. لكان يجب أن لا ينجذب الحديد إلا إذا تجذّب للحجر[٦٣].

قيل له: ليس يمتنع أن يكون في الحجر اجزاء فيها نارية. واعتماد لازم صعداً. فتخرج تلك الأجزاء وتنتشر على حسب ما ينتشر الضوء المنفصل من السراج. ثم يتشبث ذلك بالحديد. لخشونة في الحديد. ثم يولد ذلك الاعتماد. الحركة في تلك الفواصل. فيجذب الحديد نحو الحجر. ويدل على خروج الفواصل من الحجر. أنه إذا طُلي بالثوم. لم ينجذب الحديد. لأن الثوم يسد الخروق التي منها تخرج الفواصل. وإذا غُسل بالخل عاد إلى الجذب. لأن الخل بغوص فيزيل الأجزاء التي سدّت المسام. وإنما لا ينجذب غير الحديد. لأن جزء الحديد. يختص بخشونة لا يختص بها غيره من الأجسام.

ولذلك يصح أن يقطع بالحديد. والقطع لا يتم إلاّ إذا كان ما يقطع به مختصاً بالحدة. وهي راجعة إلى ضرب من الرقة والخشونة. وليس يمتنع أن يحصل في تلك الفواصل، ما يجري مجرى الاعتماد المجتلب. فيتولد الجذب في الحديد عن ذلك الاعتماد المجتلب. ولذلك يختلف جذب الحديد، بحسب اختلاف ما يوجد في الفواصل من الاعتماد. وهذا أولى فما ذكرناه من أن فيه نارية، لأنه لو كان الأمر [٦٤ أ] على ما قلناه أولاً، لكان، يجب أن لا ينجذب الحديد إلا في جهة العلو. وقد علمنا أنه ينجذب إلى الحجر في اية[٦٤] جهة كانت[٦٥]. والأقوى عندي أن يكون ذلك من فعل الله بالعادة، وليس يجب أن يلتبس بالموجب، لأن غير الحديد يحتمل من الجذب مثل ما يحتمله الحديد. ومع ذلك فإنه لا ينجذب، فنعلم بذلك أنه ليس بأمر موجب. وإنما يحصل ابتداء من فعل الله تعالى. وهذا أولى من أن يقال أنه يخرج منه فواصل، لأنه لا بدّ من أنه يحصل فيه الاعتماد المجتلب بالعادة. وما ذكره من الاستدلال[٦٦] عليه. بانه لا ينجذب إذا طلي بالثوم، فلا يصح، لأن غير الثوم. إذا طلي به لا يمنعه من

جذب الحديد. مع أن غير الثوم يسد الخرزق. كما يسد النوم. ولأنه كان يجب أن يزيل بما فيه من الاعتماد. تلك الأجزاء عن الخروق. فمنع فعلها فيه. الا ترى أنها إذا جاز أن تجذب الحديد بكثرة اعتمادها بأن تذهب بأجزاء الثوم عن مواضع الخروق أولى.

فأما الجواب: عن سؤال هُوّي الثقيل،[٦٧]، فهو مثل ما ذكرناه في المغناطيس.

فأما ما ذكروه في طفو الخشبة على الماء، فان ذلك لا يدل على الخاصية التي ذكرتها، بل إنما يقف لأجل أن الماء أثقل منه. فإذا اعتمد على الماء، دفعه الماء بما فيه من الاعتماد. واعتماده أكثر من اعتماد الخشبة، فلذلك يدفعه عن الرسوب. ومن شأن الماء واعتماده، أن يولد في الجهة التي يجد فيها منفذاً، إذا منع من جهة أخرى. فإذا كان الماء على قرار يمنعه من أن يهوي، فقد دافعه اعتماد الخشبة، فلا بدّ من أن يندفع إلى الجهة التي تحصل فيها الخشبة، فمنع الخشب من الرسوب. وليس كذلك الحجر، لأنه أثقل من الماء، فلذلك لا يقوى اعتماد الماء على دفعه ومنعه من النزول، ولهذا إذا غُوّص الخشب في الماء، فان الماء يرميه صعداً، فيطفو عليه للعلة التي ذكرناها. وإذا كانت قصعة من خشب، فإنها تطفو على الماء أولاً، ويدخل [٦٤ ب] الماء، فيها[٦٨] حالاً بعد حال إلى[٦٩] ان تمتلي من الماء، ثم ترسب وكذلك ما عمل من غير الخشب، كالحجر والحديد، للعلة التي ذكرناها. وإذا كان قطعة من حديد أو من حجر، فإن القدر الذي تلاقيه من الماء يكون أخف منها[٧٠] فلذلك ترسبُ فيه.

فأما الحجر إذا وضع على ظرف قد مليء ريحاً، وحصل الهواء مكتنزاً فيه إكتنازاً شديداً، فإنما يقف الحجر عليه إذا وضع الزق على الماء، لأجل أن في الهواء اعتماداً لازماً صعدا . فإذا كثرت[٧١] أجزاء الهواء في الزق، منعت[٧٢] اعتماداته اعتمادات الحجر من توليد النزول. وتنضاف إليه مدافعة الماء له، فلذلك يقف.

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم في الجامع الكبير، ما يقتضي ظاهره أن في الهواء اعتماداً صعداً. ولا يلزم أن يخرج الهواء من الكون، وإن أثْبَتْنا فيه اعتماداً لازماً صعداً، لأنه لا يمتنع أن يحصل في الهواء، في بعض الأوقات، اعتماد مجتلب، يمنع ذلك ما في الكون من الهواء من أن يخرج منه، وقد عرفنا أن الهواء، في أكثر الأحوال، يحصل فيه ما

يجري مجرى التردد. ولذلك إذا مصصناه من كوز ضيق الرأس، ثم رفعنا اليد عنه، فانه يحصل الهواء فيه بعد ساعة يسيرة.

ألا ترى انه لا يدخل فيه الماء إذا غمس فيه، ولا يصب فيه الماء إلاّ ونسمع فيه صوت. ولذلك لا يمتنع أن يدخل[٧٣] في الكون الهواء، وإن كان ما حصل فيه، قد خرج من قبل لما فيه من الاعتماد اللازم. ولا بدّ من أن يجاب بهذا الجواب، لأجل أنه لو لم يكن في الهواء ما يمنع الحجر من النزول، لما صح أن يقف عليه ولا يرسب في الماء. ولا بدّ من أن يضاف إلى اعتماد الهواء، اعتماد الماء، حتى يقف الحجر على الزق. ولهذه العلة يطفو الدهن على الماء، لأنه أخفّ منه، ويرسب الذهب في الزئبق، لأنه أثقل منه.

ويدل على أن في الهواء اعتمادا صعداً، أن الاعتماد، إذا كان صعداً، يحتاج في لزومه إلى وجود اليبوسة فقط. وقد ثبت أن في الهواء يبوسة، [٦٥ أ] ولذلك يجمد الماء إذا جاوره الهواء البارد. والجمود لا يكون إلا بالالتزاق، والالتزاق لا يتم إلا بأن يكون في أحد المحلين رطوبة، وفي الآخر يبوسة. وكما أن وجود الرطوبة مضمّن بوجود الاعتماد سفلاً، فكذلك وجود اليبوسة مضمّن بوجود الاعتماد صعداً.

فأما الزئبق فإنما يذهب في الهواء، إذا جاورته النار، لأن فيه اجزاء نارية. فاذا انضاف إليها أجزاء النار تقوّت به، فلذلك يذهب صعداً، لا للخاصية. ولو كان للخاصية ما يذهب صعداً، لوجب أن يذهب صعداً وإن لم تجاوره النار، لأن السبب قد حصل والمحل محتمل ولا مانع.

وبعد، فليس بأن يكون متولداً عن الخاصيّة، شرط أن تجاوره النار، أولى من أن يتولد عن اعتماد النار بشرط تلك الخاصية، فيجب أن يكون متولداً عن سببين، وهذا محال.

فأما ما ذكره السائل في الخل إذا صب على الأرض، فالجواب عنه أن الخل تخرج منه أجزاء فيها نارية. فإذا صب على الأرض، غاصت تلك الأجزاء في الأرض بالمجتلب ثم تتراجع بما فيه من اللازم. وتختص تلك الأجزاء بالرقة، فلذلك يجوز أن تغوص في الأرض. ثم إذا تراجعت جذبت[٧٤] أجزاء من الأرض فلذلك يشاهد ما

يجري مجرى الزبد على الأرض.

فإن قيل: يجب أن ندرك تلك الحرارة إذا حركنا الخل، وقد علمنا أنّا لا نجد فيه حرارة، وإن حركناه وكان يجب أن تفارق تلك الأجزاء الخل، لأن ما يختص بالاعتماد اللازم صعداً، لا يثبت ويزول، كما إذا سخن الخل بالنار، فإنه[٧٥] بعد ساعة يعود حال الخل إلى ما كان.

قيل له: ليس يمتنع أن تكون تلك الأجزاء التي فيها النارية، تقل حرارتها فلا نبيّنها، فلا يمنع أن يكثر اعتمادها [٦٥ ب] مع قلة الحرارة.

وبعد، فإنه يجوز أن يقال في تلك الأجزاء أنها ليست بحارة، بل هي يابسة، ويلزم عندنا الاعتماد صعداً باليبوسة، ولا يمتنع أن تفارق تلك الأجزاء الخل حالاً بعد حال، كما تفارق أجزاء النار الماء إذا جاورته حالاً بعد حال. ولذلك إذا جعل الخل في بعض الأواني، ولم يشد رأسها[٧٦]، فإنه ينتقض على مرور الأوقات. ولا يجوز أن يقال في هذه الأجزاء أنها تختص بما يجري مجرى الخشونة، فلذلك تتشبث بالخل أكثر مما تتشبث النار به إذا سخن الخل بالنار.

فأما ما ذكروه في الملح إذا ذري على الجراح، وانه يحصل تنشيط لمكان ما فيه من الطبيعة والخاصية. فإن الجواب عنه ان الملح تكثر فيه من أجْزاء النار والهواء، ولذلك يُرى في بعض الأحوال جامداً ويُرى مائعاً في حال أخرى كالماء. وأنما يذوب، بزوال الأجْزاء اليابسة عنه، أو بعضها فتبقي رطبة، وهو كالمائع. ونعرف صحة ذلك بالماء الذي جمّده البرد، لأنه يُرى كالحجر، فإذا أذيب بالنار أو غيرها، وجد بصورة الماء لزوال أجزاء الهواء عنه، وإذا كان كذلك، فالتنشيط الذي يحصل في الجراحة، إنما يحصل بالأجزاء النارية التي في الملح، لأن من شأن الاعتماد الذي في النار أن يولد الجذب والدفع، ويصادف في الجراح الدم، وفيه أجزاء تختص بنارية، فيقوى تأثيرها فلذلك يحصل الألم الكبير عندما يذرى من الملح على الجراح[٧٧]، ولا يحصل إذا ذري على الجسد.

فإن قيل: لو كان في الملح أجزاء نارية، لكنا نجد ذلك إذا سحقناه سحقاً شديداً.

قيل له: ليس يمتنع أن تثبت فيه هذه الأجزاء وتكمن، فإذا سحقت تبددت

وتفرقت ولم تجتمع، فلذلك لا نجد حرارتها. والأجود أن يقال أن تلك الأجزاء قليلة الحرارة، وإن كان اعتمادها قوياً، ويمكن(٧٨) أن يقال ان اعتمادها يلزم باليبوسة فقط، وليس فيها [٦٦ أ] حرارة كما قلناه في الخل.

فأما ما ذكره السائل في أن في الأجسام ما يذوب بالنار، وفيها ما ينعقد بها، وأن ذلك لاختلافها في طبائعها، فليس الأمر على ما قدره لأجل أن ما يذوب بالنار، إنما يذوب من حيث ان النار، لما تختص به من الاعتماد، تذهب في خلله، فتفرق بين الأجزاء الرطبة وبين الاجزاء اليابسة، والاجزاء اليابسة منه لطيفة فتذهب بها. إلا أن الجليد يتخلل أسرع ما يتخلل الرصاص، لأن أجزاءه على صفة تقتضي أنها أشد لزوماً للهواء من أجزاء الماء، لما تختص به من الثخن، ولذلك يُسرع الجمود ويُبطىء بخلله. والشمع نجده على خلاف هاتين الطريقتين، لأن ما فيه من الرطوبة، لا يكاد يتميز من الهواء بالمعالجة، كتميز ما ذكرناه من الرصاص والماء الجامد، فلذلك يجمد الشمع أسرع مما يجمد غيره.

فأما البيض، فإن فيه اجزاء يابسة وأجزاء رطبة، وتلك الأجزاء متشبثة به، فإذا جاورتها أجزاء النار انعقدت، لغلبة الأجزاء اليابسة على الأجزاء الرطبة، ولأن في الأجزاء التي في البيض ثخناً، فلذلك لا تذهب بها النار، بل تتشبث النار بالبيض، وتنضاف إلى ما كان فيه من الأجزاء اليابسة، فينعقد. وإنما لا تذوب بعض الأجسام بالنار، لأجل أن الأجزاء الرطبة التي فيها ثقيلة، والأجزاء اليابسة ثخينة، فتنضاف النار إليها فتزداد خفافاً(٧٩) ولا تذوب. ولا يقع هناك تفريق بين الأجزاء الرطبة منها وبين الأجزاء اليابسة.

فأما ما ذكره السائل من شرب الخمر، وأنه(٨٠) يولد السكر للخاصية التي فيه، فليس الأمر على ما ظنّه، لأجل أن السكر أولاً ليس بمعنى، كما(٨١) سنذكره من بعد، وإنما هو زوال العقل، وإذا لم يكن معنى، لم يجز أن يقال أنه موجب عن خاصية في الشراب.

وبعد، فلو كان معنى، لكان يجب أن يحصل عند الجرعة الأولى، لأن السهو الواحد ينفي ما [٦٦ ب] يضاده من العلم المضاد له. وذلك السهو الواحد، يجوز أن

يتولد عمّا في الجرعة الأولى من الخاصية. والسبب إذا حصل، وكان المحل محتملاً له فالواجب أن يوجب المسبب.

وبعد، فكان يجب أن لا تختلف أحوال الشاربين فيه، وإن اختلفت أمزجتهم، لأن اختلاف المزاج لا يؤثر في هذا الباب، لأن السبب في توليده للسكر لا يفتقر إلى أن يكون المزاج على صفة مخصوصة، ولا السكر يحتاج في الوجود إليه، فلا فرق بين أن يكون المزاج على صفةٍ وبين أن يكون على صفةٍ[٨٢] أخرى.

وبعد، فإنا قد بينا أن ما يولده في غير محله يجب أن يختص بجهة كالاعتماد، فلو كان السكر يتولّد عن معنى، لكان يجب أن يتولد عن الاعتماد الذي في الشراب، وكان يجب أن لا يفترق الحال سواء شرب الخمر أو شرب الماء. ولا يجوز مع تساوي السبب في الوجه الذي يقع عليه أن يختلف حال المسبب لاختلاف أحوال المحل.

ألا ترى أنه لا فرق بين أن يضرب الإنسان بخشبة الرمان، وبين أن يضرب بخشبة السفرجل، لأن الألم به على حدٍ واحد. ويفارق ذلك ما علمنا أن القطع بالحديد يحصل ولا يحصل بالحجر، لأجل أن الاعتماد إنما يولد القطع، إذا كان الجسم الذي يقطع به يختص برقة وبخشونة، حتى يصح لأجلها أن يكون مداخلاً في ذلك الجسم المقطوع به. وذلك لا يصح في الحجر فلِمَ يتساوَ حال اعتماد السيف واعتماد الحجر في الوجه الذي يقع عليه حتى يولد القطع؟ وليس كذلك حكم اعتماد الماء واعتماد الشراب، لأن سبيلهما في الوجه الذي يجب أن يحصل عليه الاعتماد حتى يولد السكر واحد، فكان يجب أن يتولد عن اعتماد الماء السكر.

وبعد، فإن الشراب يحصل في المعدة فلا يكون ملاقياً لمحل السهو، فكيف يجوز أن يكون ما فيه من الخاصية يولد السكر [٦٧ أ] في القلب.

فأما ما ذكره من السموم، فالأجود أن يقال أن القتل يحصل عند ذلك بالعادة من قبل الله تعالى. ويختلف الحال فيه، ولو كان لخاصية في السم، لكان لا يجوز أن يحصل السم في المعدة، الاّ ويحصل عند ذلك هذا التفريق المخصوص.

يبيّن ما قلناه، أن في الحيوان ما يتغذى بالبيش[٨٣]، فيكون البيش غذاء له، فكيف يجوز أن يكون شرب الحنظل مولداً للفساد في بدن الإنسان؟ إذ لو ولّد ذلك،

لولده في بدن الظبي. وليس يمكن أن يقال ان بدن الظبي لا يحتمل الفساد، وأن الدم الذي فيه لا يحتمل الجمود. على أن أحوال الناس، في تناول ما يتناولونه من السموم، تختلف، ففيهم من يموت أسرع، وفيهم من يموت أبطأ، وفيهم من يضربه السم اليسير، وفيهم من لا يضربه إلاّ الإكثار منه.

وبعد، فلو كان السم يولد ما فيه من الخاصية فساد البدن، لوجب أن تكون تلك الخاصية تصف الاعتماد بما بيناه، وكان يجب أن يتولد ذلك عن كل جسم يختص بتلك الخاصية.

فأما الأدوية المسهلة، فالكلام فيها كالكلام في الخمر وتناول السموم، وقد نبهنا على طريقة القول فيها(٨٤)...

[٦٨ ب] **سؤال:**(٨٥) وذكر أبو القاسم في أن الإنسان مخلوق من الطبائع الأربع، وأن قول الله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) يدل(٨٦) على ذلك.

الجواب: يقال له: الظاهر يفيد أنه خلق الإنسان من طين، وليس الطين هو الطبائع الأربع. على أن الإنسان في حال ما يكون إنساناً ليس بطين، فكيف يجب بهذا أن يكون فيه الطبائع الأربع؟ وكذلك قوله (ثُم جعلناه نطفة في قرار مكين(٨٧)) ليس يدل على انه يتكون من الطبائع الأربع، لمثل ما قدمنا في قوله (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين).

ويقال له: خبِّرنا، أيصح أن يخلق الله تعالى الإنسان من غير الطبائع الأربع أولاً؟ فان أبى ذلك، لزمه أن يقول لحاجة الحياة إلى أجزاء ناريّة وأجزاء أرضية. ولم يثبت ذلك في اللحم، الذي هو محل الحياة، بل ما فيه من المعاني مخالف لما في هذه الأجسام.

وإن قال: في مقدوره خلق الإنسان لا من الطبائع الأربع، ولكن لم يخلقه إلا منها.

قيل له: ومن أيْن لك ذلك، وقد بينّا ان ما تعلق به من الآيات لا يدل على ما ذكرناه؟

٢٩ - **مسألة:** كان أبو القاسم يقول إنّ الهواء حار رطب، كما يقوله الأوائل. والصحيح ان الهواء لا رطوبة فيه، بل هو يابس، ويحتمل أن يكون خالياً من الحرارة والبرودة، ويكون حاراً وبارداً بما يجاوره.

والدليل على صحة ما قلناه، أن الهواء لو كان رطباً، لكان ثقيلاً، فكان يظهر عليه إذا جمع بالنفخ في الزق. فكان يجب أن نجد ثقل ما فوق رؤوسنا الى السماء، لأنه على قوله يعتمد البعض على البعض وليس لهم أن يقولوا: فاذا كان في الهواء يبوسه، فيجب أن يكون فيه اعتماد لازم صعداً، وأن يخرج الهواء من الكون، [٦٩ أ] لما بينا فيما تقدم.

وقد قيل: ان الذي يدل على أن في الهواء يبوسة، أنه يجاور الماء فيجمد، والجمود لا يكون إلا لمجاورة اليابس للرطب.

وإنما قلنا أنه ليس يثبت أن الهواء حار في الأصل، فلأن، ما يوجد فيه من حرارته فهو بحسب ما يجاوره. وكذلك لا يثبت كونه بارداً. ويحتمل أن يحدث فيه حرٌّ أو بردٌ بحسب الأوقات. فأما القضاء بانه ما دام بصفة الهواء، فهو حار أو بارد، فلا سبيل إليه.

الكلام في الأصوات

٣٠ - مسألة في جواز وجود الصوت من غير وجود صكّة أو حركة:

ظاهر كلام أبي القاسم، يقتضى أنه لا يصح وجوده إلا مع الصّكة، ولا يجوز وجود الأصوات الجهيرة في الأجزاء الساكنة. وعند شيخنا أبي هاشم، لا يحتاج الصوت إلا إلى محله، وإنما لا يوجد من أحدنا، إلاّ على هذا الوجه، لحاجتنا في فعله إلى السبب.

والذي يدل على صحة ما قلناه، أنه لو احتاج الصوت إلى الحركة والمصاكّة، لكان محتاجاً في وجوده إلى الشيء وضده. ألا ترى أن ما نفعله من الصوت في مكان، كان يصح أن نفعله لو كنا في ذلك الوقت في غيره من الأماكن؟

فإذا قيل: أليس عندكم أن التأليف يحتاج إلى المجاورة، مع أنها واقعة على الشيء وضده، وينوب بعضها مناب بعض؟

قيل له: إنّا لا نقول أن التأليف يحتاج إلى الكون، وإنما يحتاج إلى محلين قد صارا في حكم المحل الواحد، فلو أمكن ذلك من غير كونٍ، لكان التأليف يجوز أن يوجد فيهما.

فإن قيل: أن الصوت يحتاج إلى أن يكون محله كائناً في جهة، بعد أن كان في غيرها، فلا فضل.

قيل له: لا فرق بين أن يجعله محتاجاً إلى الكون الذي هو حركة، وبين أن يجعله محتاجاً إلى الصفة، في أنه يجب أن يحتاج إلى صفة وإلى ما يضادها. على أن كون الجوهر في تلك المحاذاة، إذا صحّ(٨٨) وجود الصوت فيه، فلا فرق بين [٦٩ ب] ان يكون متجدداً، وبين أن يكون مستمراً، لأن كل صفة صححت أمراً من الأمور، مستمرّها كمتجدّدها.

دليل آخر: وهو أن الصوت حكمه مقصور على محله، فيجب أن لا يحتاج في وجوده إلى اكثر من محله.

يبيّن ذلك أن الكون لما كان حكمه مقصوراً على محله، لم يحتج في وجوده إلى أكثر من محله. وإنما لم يحتج في وجوده إلى اكثر من محله، لأن حكمه مقصور على المحل، بدلالة أن العلم والقدرة، لما لم يكن حكمهما مقصوراً على محلهما، احتاجا في وجودهما إلى اكثر من محلهما.

فإن قيل: ليس بأن يقال في الكون، أنه إنما لم يحتج الا الى المحل، لأن حكمه مقصور على المحل، بأولى من أن يقال، حكمه إنما كان مقصوراً على المحل، لأنه لم يحتج في وجوده إلى اكثر من المحل. وكل تعليل لا يتميز فيه المعلول من المعلل به، كان ذلك التعليل باطلاً.

قيل له: أن الاحتياج إلى المحل، كالتابع لإيجابه للحكم، وإن ذلك الحكم لا يظهر إلا به، بدلالة ان الكون لو كان مما يجوز أن يوجب كون الجوهر كائناً، وهو موجود لا في محل، لكان لا يحتاج في وجوده إلى المحل. لكنه لما لم يجز فيه ثبوت هذا الحكم،

الذي تظهر به صفته الذاتية من غير اختصاص بما يوجب الحكم له، فلم يجز أن نثبت الاختصاص إلاّ بأن محله[٨٩] احتاج اليه، فصارت الحاجة إلى المحل تابعة لإيجابه الحكم له. وإذا كان كذلك، كان بأن يقال إنما لم يحتج إلاّ إلى المحل، لأن حكمه مقصور عليه، أولى من أن يقال إنما كان حكمه مقصوراً عليه، لأنه لم يحتج في وجوده إلى أكثر من المحل.

دليل آخر: وهو أن العرض، إنما يمكن أن يقال فيه أنه يحتاج إلى معنى زائد على محله، إذا كان المحل وحده في ظهور حكمه الذي يتبيّن به من مخالفه لا يكفي. فإذا كان المحل وحده في هذا كافياً، لم يجز أن يحتاج إلى امر آخر سواه.

يبيّن ذلك أن الكون، لما كان محله في هذا الوجه كافياً، لم يحتج إلى أكثر من محله وقد [٧٠ أ] علمنا أن المحل في ظهور حكم الصوت يكفي، كما يكفي في ظهور حكم اللون والكون، فيجب أن لا يحتاج في وجوده إلى أكثر منه. إلا أن لقائل أن يقول: أن ظهور حكم العلم، وسائر أفعال القلوب، لا تتعلق ببنية القلب، لأنه لو وجد العلم في اليد، لكان يجب أن يوجب الصفة للحي، فيجب أن لا يحتاج إلى بنية القلب، كما لا تحتاج القدرة إليها.

فإن قلتم: أنه يحتاج إليها، لأنه لا يوجد من دونها، فحكمها لا يظهر إلاّ معها.

قيل لكم: في الصوت والصكة مثل ذلك.

دليل آخر: وهو أن هذا يوجب عليه القول، بأنه تعالى لا يصح أن يفعل الصوت إلاّ بسبب، وهذا يقتضي الحاجة إلى السبب. وقد علمنا أن الحاجة إلى السبب، كالتابع للحاجة إلى القدرة، لأن أحدنا إنما لم يمكنه أن يفعل في غيره الحركة من غير سبب، لأمر يرجع إلى كونه قادراً بقدرة، من جهة أن القدرة لا يصح أن يفعل الفعل بها، إلاّ بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه. فثبت بذلك أن الحاجة إلى السبب في الفعل، كالتابع للحاجة إلى القدرة. فلو كان الله تعالى لا يجوز منه أن يفعل نوعاً من الأفعال من غير سبب، لكان يجب أن يحتاج إلى القدرة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. أو يقال في أحدنا أنه يصح أن يفعل الصوت مخترعاً، وكلاهما فاسد

وإنما قلنا أن ذلك يؤدي إلى ما قلناه، لأنه يوجب أن يقال، لا يصح من الله تعالى أن يفعل الأصوات الجهيرة إلاّ مع الصكة الشديدة. فإذا كان ذلك الصوت مما يكثر عند كثرة الصكة، ويقل عند قلتها، فالواجب أن تكون طريقة التوليد فيها حاصلة، فيقال أنه لا يفعل الصوت إلا بسبب. ولئن كان فعل الصوت مخترعاً، مع أنه محدث عن الصكة ويقع بحسبها، وجب أن يقال مثله [٧٠ ب] فيا نفعله أنه يقع مبتدأ، وهذا يقتضي نفي التوليد عن سائر أفعالنا. وسنبين في فصل مفرد، أن القول بأنه تعالى لا يفعل بنا من هذه الأجناس إلاّ متولداً، يقتضي أن يكون محتاجاً إلى السبب.

سؤال: فإن قيل: فما بال الصوت ينقطع إذا انقطعت الصكة والحركة، كما علمناه من حال الطست أنه يطنّ إذا نُقِر فيه، وإذا سكن وزالت تلك المصاكّات انقطع الطنين على طريقة واحدة. وحاجة الشيء إلى غيره إنما تثبت بمثل هذه الطريقة. ولهذا نقول أن الحياة تحتاج إلى هذه البنية المخصوصة، لأنها تنتفي عند انتفاء البنية على طريقة واحدة.

الجواب: ان ذلك إنما انقطع، عند إنقطاع المصاكّة، لا لأنه يحتاج إليها في الوجود، بل لأجل أن أحدنا لا يجوز أن يفعل الصوت إلاّ بسبب. وهذا كما نعلم أن أحدنا لا يتمكن من رمي السهم، إذا انقطع الوتر، على حد ما يتمكن من رميه إذا كان القوس موتراً. وليس فيه دلالة على أن حركة السهم محتاجة إليه، بل لأنّا لا نفعل ذلك الفعل إلا بآلة.

٣١ - مسألة: الذي يجري في كلام **أبي القاسم**، يقتضي أن الصوت لا يجوز أن يوجد في الحَرْفِ المنفرد، وأنه لا بد من جسم رقيق كالهواء حتى يصح أن يوجد فيه. وعند شيخنا أبي علي، ألْحَرْفُ يحتاج إلى الحركة والبنية. فالحرف عنده غير الصوت، فإذا كان الحرف متلوّاً، وجد مع الحركة لأنه يحتاج إلى التلاوة، والتلاوة تحتاج إلى الحركة.

وكان **أبو هاشم** يقول أولاً، أن الحرف يحتاج إلى البنية، ورجع عنه فيا أملاه آخراً من نقص الأبواب.

وقال أبو علي بن حلاد، أن الحرف يحتاج إلى بنية، ولا يحتاج إلى الحركة. وجرى في كلامه ما يقتضي أن الحرف لا يوجد في جسم رقيق كالهواء. [٧١ أ] واعلم ان ما أوردناه من قبل، في أن الصوت لا يحتاج إلاّ المحل، قائم فيا يكون حرفاً.

وبعد، فقد علمنا أن الصوت إذاً جاز أن يوجد في محل لا حياة فيه، وقد علمنا أن تأليف الجماد كافتراقه فيجب أن يصح أن يوجد في كل محل.

وبعد، فإن الذي يدل أيضاً على أن الصوت قد يوجد في غير الهواء، أن الصوت يختلف حاله بحسب إختلاف حال هذه الأجسام التي هي الصفر والحديد، وإن كان ما يجاوره من الهواء وحال ما يصصك به على سواء. ولو حلّ الهواء لكان لا فرق بين أن يضرب الحجر.على صفر أو حديد، ولكان لا فرق بين أن يضرب على قطعة واحدة من صقر، وبين أن يضرب على مجوف، بل كان يجب أن يسمع منه الطنين على حد واحد. وبعد، فإنا قد علمنا أن الاعتاد على الشفة يولد الباء، و [الاعتاد] على غيرها من اللهوات لا يولده، وذلك يدل على أن الباء توجد في الشفة.

فإن قيل: أنّا إنما نفعل الصوت في الهواء إذا قطعناه تقطيعاً، فخصوصاً متى[٩١] كان الهواء مجاوراً للصفر تمكنا من تقطيعه بما لا يمكن من التقطيع على ذلك الحد إذا جاور الحجر، فلذلك يختلف حال ما يوجد فيه من الصوت.

قيل له: لا يعقل ما تذكره، لأن سبيل اصطكاك الجسم بالجسم يكون على حد واحد، سواء كان الهواء مجاوراً للصفر أو للحديد.

إلاّ أن له أن يقول أن الصكّة والاعتاد يحصلان[٩٢] في الحديد على حدّ ما يحصل في الصفر، فلم يختلف الصوت؟

ويمكن الجواب عنه بأن يقال ان تركيب هذه الأجسام مختلف، فيجوز أن يقال أن المصاكّة لا يحصل فيها على سواء، فلذلك يختلف ما يوجد فيها من الأصوات. وليس كذلك الهواء، لأن حاله فيا يرجع إليه، لا يختلف بأن يضرب الحجر على الحديد أو الصفر. [٧١ ب]

سؤال: فإن قيل: أليس يتعذر على أحدنا أن يفعل الحرف في يده، ولا يتعذر عليه أن يفعله في لسانه، ولا فاصل.إلاّ فقد البنية في احد الموضعين ووجودها في

الآخر؟

قيل له: إن العلّة في ذلك افتقارنا في فعل الحرف إلى آلة، واليد لا تصلح لهذا الفعل كما يصلح اللسان، لأن الحرف في التحقيق يحتاج إلى بنية.

سؤال آخر: قالوا أن الألثغ يتعذر عليه فعل الراء، فيجب أن يقال إنما كان كذلك لفقد البنية التي تحتاج الراء في الوجود إليها، على انه لا يمكننا أن نفعل الكلام في هواءٍ، حتى يكون هواءً مخصوصاً يحصل فيه مثل بُنى المخارج.

قيل لهم: أن العلة فيما ذكرتموه أيضاً أنّا نحتاج إلى آلة في فعل الحروف، والهواء يكون كالآلة لنا في فعل الكلام، فلذلك وجب أن يكون فيه مثل بنية المخارج.

فأما وجه قول من اعتبر هواءً مخصوصاً حتى يصح وجود الكلام، فهو أن هذه الصفارات، بما يحصل فيها من الهواء ويخترق فيها الريح، يصح أن نفعل في ثقبها من الأصوات ما يقارب الحروف، ولو كانت مسدودة لتعذر ذلك فيها. وكذلك فان ما يخرج من البوق الصوت الجهير، لأن الموضع الذي ينفخ فيه من يضرب به يكون ضيقاً، فيختنق فيه الهواء ويصطكّ بعضه ببعض، فيحدث فيه الصوت العظيم.

وقد قيل في القمقمة الصياحة، أنها إذا سُدَّ رأسها بعد أن تملأ ماء، ثم توقد النار تحتها إلى أن يستحيل النار بخاراً فلا يجد منفذاً. فإذا رمي ذلك البخار بما سُدَّ به رأس تلك القمقمة، سمع صوت عظيم لأجل اصطكاك ذلك الهواء بعضه ببعض، فيجب أن يقال أن الصوت في الهواء يوجد لا غير.

وبعد، فإن أحدنا إذا قبض على فمه وخيشومه ومنع من النفس، لم يمكنه أن يتكلم، وإن أمكنه ان يصاك بلسانه مواضع من فمه. وقد علمنا ان من كان به ضيق نفس تعذّر عليه [٧٢ أ] الاستمرار على الكلام، لا لوجه سوى أن الكلام يحصل في الريح والنفس المتردد.

والجواب: ان ما يسمع من الصوت في الصفارات، يوجد في نفس القصبة، لكن ما فيه من الهواء كالآلة لنا في أن نفعل فيه الصوت، لأن الاعتماد لا يكون واقعاً على الوجه الذي يجب أن يكون حاصلاً عليه حتى يولد هذا الصوت، إلاّ إذا كان هناك جسم وهو يصطك به مثل الهواء. وبهذا نجيب عما سألوا عنه في ضرب البوق.

فأما القمقمة، فلا يمنع أن يحصل في القمقمة الصوت، إلا انه انما يكون جهيراً عند صكّة شديدة، ولا تحصل الصكّة الشديدة إلا إذا فعل في الجسم الذي يصطك به اعتمادات كبيرة، وبأن يسد رأسه وتوقد النار تحته [فـ] تجتمع اجزاء كثيرة نارية ويتصل به ما يستحيل من الماء بخاراً فيصطك بالقمقمة، فيحصل الصوت في نفس القمقمة وفي الهواء المصطك به، ولا يجب ان لا يحصل إلاّ في الهواء.

فأما ما قيل في النفس، فلأن المصاكة على الوجه الذي تولد، لا تحصل إلاّ والهواء متردد فيه. ثم الصوت يحصل في الهواء والسفين. ولاجل ذلك من به ضيق النفس لا يستمر على الكلام لفقد الآلة الكاملة، إذ هي لا تكمل إلا لهذا الوجه المخصوص، وبأن يكون النفس فيه متردداً على حد واحد.

٣٢ – مسألة: الذي يجري في كلام أبي القاسم، أن الصوت يتولد عن المصاكة، وأظنّه يجوّز أن يولد الصوت مثله، وأبو هاشم لا يجوّز أن يتولد الصوت إلا عند الاعتماد شرط الصكة.

والذي يدل على انه لا يتولد عن المصاكة، أن المصاكة هي مماسّة واقعة على وجه، وهو أن تكون بين جسمين صلبين عقب حركات متوالية، أو حركات يقلّ السكون في اثنائها. وقد ثبت أن المماسّة لا تولد الصوت. إذ لو ولدته لوجب أن تولده بحيث هي، وهي بحيث المحلين، [٧٢ ب] ولو وجد الصوت بحيث هما[٩٣] لكان من جنس المماسة. ولا يجوز أن يكون الصوت بِصفَة التأليف، لأن التأليف كله جنس واحد، والأصوات فيها مختلف ومتماثل.

وبعد، فإن التأليف لا يسمع والصوت يسمع، فأين أحدهما من الآخر؟

فإن قال: إن الصوت عندي يتولد عن الحركة، إذا كانت مصاكّة، وما ذكرتموه من المماسّة لا أعقله.

قيل له: إن الحركة لا جهة لها، فلا يجوز أن يكون توليدها إلا في محلها، وقد علمنا أنّا نضرب جسماً على صفر، فنسمع صوتاً مخالفاً لما نسمعه إذا ضربناه على حديد، فيجب بأن نقضي بأن الصوت قد يوجد في الصفر والحديد.

فإن قيل: جَوِّزوا أن يتولد الصوت عن سكون ذلك الجسم، شرط أن يصطكّ

هذا الجسم الآخر به.

قيل له: إذا ثبت أن الاعتماد يولّد لأنه يَقَع بحسبه في قلته وكثرته، فلو قلنا إن الكون مع ذلك يولّد، لوجب أن يكون السببان يولدان مسبباً واحداً. ولا يمكن أن يقال إن الاعتماد لا يولّد الصوت، وإنه لا يولّده إلا الكون لوقوعه بحسبه وتعلقه به.

فأما الكلام في أن الحرف لا يولّد مثله، فهو أنه لو ولّد مثله لكان يجب أن لا ينقطع الصوت بأن يولد حرفٌ حرفاً آخر مثله. ولا يمكن أن يقال إنه في توليده للحرف مقصور على شرط، وأن ذلك الشرط يثبت في بعض الأحوال دون بعض، لأن ما نذكر في هذا الباب، ليس هو كالوجه الذي يقع عليه الحرف، أو بما يحتاج الحرف الآخر في الوجود إليه، حتى يقال إنه شرط في توليده له. على أنه لو ولد حرفاً آخر مثله، لوجب أن يولده في حاله، وهذا يوجب أن يولد ما لا نهاية له من الحروف في حاله، وقد نقضنا هذه الطريقة فيما تقدم.

٣٣ - مسألة:

قد جرى في بعض المواضع لابي هاشم، أن الكلام لا يكون كلاماً دون أن يكون مفيداً. وقال في موضع آخر، إنه قد يكون كلاماً وإن لم يكن مفيداً، وهذا هو الصحيح.

والذي يجري لأبي القاسم، [٧٣ أ] إنه لا يكون كلاماً دون أن يكون مفيداً.

فالذي يدل على صحة ما قلناه، أن أهل اللغة جعلوا الكلام قسمين: مهملاً ومستعملاً. والمهمل ما لم يوضع لفائدة، ومع ذلك عدُّوه في جملة ما سموه كلاماً.

وبعد، فإنهم قالوا إن فلاناً يتكلم بالهذيان، وهو الذي لا يفيد.

فإن قيل: فقد قال أهل العربية: الكلام إسم وفعل وحرف جاء لمعنى، وكل ذلك مفيد.

قيل له: أرادوا ما وقع الاصطلاح عليه، ولذلك قال سيبويه[x] في أول الكتاب « هذا باب ما الكلم من العربية[٩٤] ». ثم قال: « هو اسم وفعل وحرف »، واراد به العربية التي وقع عليها الاصطلاح، على أنهم قالوا: إن المفيد من الكلام لا بد من أن يكون. اسماً مع اسم، أو فعلاً مع اسم، كالمبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، وأن ما عدا ذلك لا يفيد، نحو الحرف مع الحرف، والفعل مع الحرف، والاسم مع الحرف، ونحو ما كان مفرداً من هذه الأقسام الثلاثة، فدل ذلك من كلامهم على أن ما لا يفيد قد يكون كلاماً.

٣٤ - مسألة:

إعلم ان أبا هاشم قال: إن ابتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة[٩٥].

وقال أبو القاسم: إن ابتداءها لا يكون إلا بتوقيف.

وقال أبو علي: يجوز أن يكون بالتوقيف، ويجوز أن يكون بالمواضعة.

فالذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن غرض القديم تعالى بخطابه لنا إفهامنا، فلا بد من أن يمكننا أن نعلم مراده بخطابه. ولا يجوز أن نضطر إلى قصده عند الخطاب، لأن ذلك لا يجوز مع التكليف، لما بيِّن في الكتب أن العلم بالله تعالى إذا كان من فعلنا كان أقوى في اللطف، واللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أقوى الوجوه. وإذا لم يجز أن نعلم ذاته باضطرار، لم يجز أن نعلم صفته باضطرار. وإذا كان كذلك، فلا سبيل إلى العلم بمراده إلا بخطابه. ولا يجوز أن نعلم به مراده، [٧٣ ب] إلا تقدمتنا لمواضعة عليه. فيحمل كلامه على ما تقتضيه حقيقة تلك المواضعة، إذا لم يدلّ دليل، على أنه أراد به غير ما وضع له في الأصل. لأنه إذا لم يرد به ذلك، ولم يبيّن مراده، كان مُلغزاً ومعمياً، وذلك لا يحسن من الله تعالى، فلا بد من أن تتقدم المواضعة.

(x) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تلميذ الخليل بن أحمد، وواضع أسس النحو العربي في « الكتاب ». اختُلف في تاريخ وفاته، والأصح أنه توفي حوالي ١٧٠ هـ. قارن عنه: أخبار النحويين البصريين للسيرافي ٣٧ - ٣٩، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ - ١٩٩، وفيات الأعيان ٣/٤٦٣ - ٤٦٥. نور القبس ٩٥. إنباه الرواة ٣٤٦/٢، العبر ٢٧٨/١. نزهة الألباء ٣٥ - ٣٩ (طبعة عامر ١٩٦٢) مراتب النحويين ٧٤ - ٧٥. طبقات النحويين واللغويين ١٣٨ - ١٤٢.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقع الاضطرار إلى قصده، وإن كان ذاته معلوماً باستدلال؟

قيل له: هذا فاسد من وجه ثلاثة:

أحدها: أن الاضطرار، لو جاز مع التكليف الى قصده، لما كان في الخطاب فائدة.

والثاني: أن العلم بأوصافه، كالعلم بذاته، في أنه إذا كان من فعل العبد، كان أبلغ في اللطف. على أن هذا الأصل، لا يجوز أن يعلم باستدلال، والفرع باضطرار.

فإن قيل: لِمَ قلتم إن الله تعالى، إذا أراد أن يضطر أحدنا إلى العلم بالحال، وصيّره بحيث لا يمكنه دفعه عن نفسه، فلا بد من أن يصيره بحيث لا يمكنه نفي العلم بالذات عن نفسه بأن يضطره إليه. لأن المنع إذا كان بما يجري الضد، والعبرة في منعه بالكثرة، ولم يكن مانعاً من ضده ما يحتاج اليه، فانه لا يجب أن يكون واقعاً على وجه حتى يقع المنع به. ومتى كان المنع بما يجري مجرى الضد، ولا يعتبر في منعه بالكثرة، فإنه لا بد من أن يكون واقعاً على وجه زائد على ما يرجع إلى جنسه.

وها هنا أصل آخر، وهو أن المانع إذا كان فرعاً على غيره، وجعل[٩٦] مانعاً من ضد ما يحتاج اليه، وكان في كونه مانعاً يعتبر بكثرته، لا بوقوعه على وجه، فإنه لا يصح أن يقع المنع به، وإنما يقع المنع بالضد.

والذي يدل على ما ذكرناه، أن الإرادة، لما كان موضوعها يقتضي أن لا يمنع إلا بالكثرة، ولم يجز أن يقع على وجه حتى يمنع، لم يجز أن يمنع من ضد ما يحتاج إليه. [٧٤ أ] والتأليف لما كان المعتبر في كونه مانعاً بالوجه الذي يقع عليه لا بكثرته، جاز أن يمنع من ضده ما يحتاج إليه كالتفريق. فيجب أن يقال إن العلم، مع أنه لا يمنع إلا بكثرته، لا يجوز أن يمنع من ضد ما يحتاج إليه. فالعلم بالحال لا يمنع من الجهل بالذات. فلذلك يجب أن يخلق[٩٧] الله تعالى في أحدنا العلم بالذات، إذا اضطره إلى العلم بالحال، وإلا لم يكن ممنوعاً من الجهل بالذات، ونفي هذا العلم.

فإن قيل: جَوِّزوا أن يضطر الله تعالى واحداً إلى مراده بذلك الخطاب، ولا يكلفه، فيعلم ذاته وقصده باضطرار، ثم يتعلم الغير منه.

قيل له: لا بد في ذلك الواحد من أن يكون عاقلاً، والأمة قد أجمعت على أن الله تعالى كلف العقلاء كلهم.

فإن قيل: جَوِّزوا أن يخلق مع الكلام ما يجري مجرى الإشارة في بعض الأجسام حتى يقع في الأفهام، كالذي نفعله مع الصبيان.

قيل له: تلك الإشارة، لا يكون لها من التعلق بما يحل الجسم دون نفس الجسم، ولا ببعض ما يحل ذلك الجسم دون بعض، وكيف تدل تلك الإشارة على ما أريد بالكلام من دون تعلق، ولا بد من تعلق بين الدليل وبين ما يدل عليه؟ ويفارق ذلك ما يفعله من الإشارة، لأن عندها يقع الاضطرار إلى قصدنا، وهؤلاء لا بقولون بأن عند تلك الحركات يقع الاضطرار إلى مراد القديم. على أنه لا يجوز أن يقع الاضطرار إلى ما ذكروه، إلا بعد أن يشاهد ذلك المتكلم. فإذا كان لا يجوز الإدراك على الله تعالى، لم يجز ما قالوه. وإنما يقع الاضطرار إلى قصد أحدنا، عند سماع كلامه، مهما أشار إذا شوهد، فأما من غير مشاهدة، [٧٤ ب] فذلك لا يجب.

سؤال: قيل في عيون المسائل لا يمكن أحداً الاصطلاح على لغة، إلا إذا تقدمتها لغة، فشافه بعضهم بعضاً، أو كتابة، حتى يصح أن تصطلحوا على غيرها. فإن قال قائل: هذا ممكن، فليختبر نفسه، فإن ذلك يجده متعذراً.

الجواب: إن هذا ممكن، لأن أحدنا إذا عرف صفة الحروف التي يتكلم بها ضرورة، وعلم ضرورة أنه يمكنه أن يفعلها بلسانه ولهواته، صح أن يفعلها ويضم إليها من الإشارة ما يقع الاضطرار عندها إلى قصده، نحو صنيعنا مع التركي إذا أردنا أن نكلمه بالفارسية. فكما أن إفهامه بالفارسية بما نضيف إليها من الإشارة المقتضية للاضطرار إلى القصد ممكن، فكذلك حال اللغة التي نبتديها، فمن أين أنه لا يقع الإفهام بها؟ وإنما لا يقع ذلك من الناس، لأن لا داعي لهم إليه.

سؤال: قالوا: قد علمنا أن من لم يحتج الكلام أصلاً، لم يمكنه أن يتكلم أصلاً، كالذي ولد أصم، فلا بد من أن يكون ابتداء اللغة بالتوقيف.

الجواب: إن هذا الذي ذكرتموه إنما تعذر عليه فعل الكلام، لا لأجل أنه لم يسمع الكلام، بل لأجل أن آلة نطقه قد فسدت، كما فسدت الصماخ. وإنما كان يمكن أن

يحتج بما ذكرتموه، لو علمنا أن آلة نطقه صحيحة، وهذا ما لا سبيل إليه.

سؤال: قالوا: إن قوله تعالى (وعلم ادم الأسماء كلها) [٩٨] يدل على ذلك، لأنه علم آدم سائر الأسماء، في سائر اللغات.

الجواب: إن ظاهره يقتضي الأسماء التي كانوا يتكلمون بها، علم آدم عليه السلام تلك، وليس فيه أن المواضعة لم تقع عليها من قبل. وقيل: إن المراد تعليمه الأسماء التي تقع عليها [٧٥ أ] المواضعة فيما بعد، ليكون إخباره بذلك معجزاً. وليس في ذلك أنه لم تقدم مواضعة بين آدم وغيره، أو لم يكن قد تكلم آدم على مواضعة متقدمة. وليس فيه أنه لم يتكلم، فيما علمه من الأسماء، على ما يطابق مواضعة متقدمة.

٣٥ - مسألة في قلب الأسماء:

قال **أبو القاسم**: إن ذلك لا يجوز إلا بوحي، وقد انقطع ذلك بعد نبينا صلى الله عليه، ولو كان الوحي متوقعاً لجاز ذلك إلى ما يحسن ويجمل، ولا تدخل على السامعين شبهة فيه. قال: فكان يجوز أن تسمى الحركة سكوناً، إذا كان ذلك بوحي وعند إخبار الشريعة، ولم يكن فيه إدخال شبهة على المكلفين.

واعلم أن الصحيح في ذلك، ما ذهب إليه شيوخنا، أن ذلك ممكن في القدرة، وقد يحسن في الحكمة، إذا تعلق به غرض صحيح، حتى إن لأحدنا الآن إن يواضع غيره على لغة مبتدأه أو بغير لغة ولا مانع منه. ويقال له: أليس الخليل(x) قد وضع للعروض ألقاباً، واستعمل ألفاظاً فيها، لا على الحد الذي قاله أهل اللغة، وحسن ذلك مع انقطاع الوحي، لما تعلق به غرض صحيح؟ فلم لا يجوز مثله في تغيير اللغة اذا تعلق به الغرض الصحيح [٩٩] وكذلك حال كثير من الأسماء الاصطلاحية التي يستعملها المتكلمون؟ وقد ذهب عباد(xx)إلى أن قلب الاسم يقتضي قلب المسمى، واستجهله

(x) الخليل بن أحمد الفراهيدي (- ١٦٠) واضع العروض، وصاحب «العين»؛ قارن عنه: أخبار النحويين البصريين ٣٨ - ٤٠ (كرانكو ١٩٣٦)، نزهة الألباء ٢٧ - ٢٩ (١٩٢)، أخبار النحويين البصريين ٣٠ - ٣٢، وفيات الأعيان ٢٤٤/٢ - ٤٨، إنباه الرواه ٣٤١/١ - ٣٤٧، مراتب النحويين ٢٧ - ٤١، طبقات النحويين واللغويين ٤٣-٤٧، S Wild: Das K. al - Ai und die arabische Lexikographie Wiesbaden 1965.

(x) عبّاد بن سليمان.. «وله كتب معروفة، وبلغ مبلغا عظيما. وكان من أصحاب هشام الفوطي. وله كتاب يسمّى - الأبواب - نقضه أبو هاشم»، طبقات المعتزلة ٧٧، فضل الاعتزال ٢٨٥.

مشايخنا في ذلك، لأن المسمى لم يكن على ما هو عليه لمكان اسمه، حتى يلزم أن يتغير حاله بتغير اسمه. ولوجوه ذكروها لا حاجة بنا إلى إيرادها في هذا الموضع. ولم يقع في هذه المسألة كبير شبهة.

٣٦ - مسألة في أن الصدق من جنس الكذب:

اعلم أن أبا القاسم يمتنع [٧٥ ب] من ذلك أشد امتناع. والصحيح عند مشايخنا، أن الصدق قد يكون من جنس الكذب.

يُبيّن ذلك أحدنا إذا قال: « زيد في الدار » وكان صدقاً، فإن الحروف التي في كلامه من جنس الحروف التي يفعلها إذا قال: « زيد في الدار ولا يكون زيد فيها »[١٠٠].

وإنما قلنا ذلك، لأن أحد الكلاميين يلتبس على المدرك بالآخر، في الوجه الذي يتناوله الإدراك. والالتباس على هذا السبيل، لا يكون إلا لأجل التماثل، لما قد ذكرناه في مسألة تماثل الجواهر. ولا هذه الحروف لو اختلفت في الصدق والكذب، لوجب أن تكون مفترقة في صفة[١٠١] ولا يكون الافتراق فيها ينبيء عن الاختلاف، وهذا ما لا يمكن أن يبين. فيجب أن لا تكون مختلفة، وإذا لم تكن مختلفة وجب أن تكون متماثلة، لأن كل شيئين لا يخلوان من أن يكونا مثلين أو مختلفين.

٣٧ - مسألة:

الظاهر من كلامه أن المختلف من هذه الحروف متضاد، وإليه كان يذهب الشيخان(×). والصحيح أن يُتوقف في ذلك، كما توقف الشيخ أبو عبدالله(××) وقاضي القضاة (×××). وانما قلنا ان الواجب أن يتوقف في ذلك، لأنه لا دليل يدل

(×) الشيخان هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

(××) هو أبو عبدالله الحسين بن علي البصري (- ٣٦٧ هـ). من تلامذة ابن خلّاد وأبي هاشم. كان مقرباً من عضد الدولة البويهي وعرف بالزهد والانقطاع؛ قارن عنه: فضل الاعتزال ٣٢٥ - ٣٢٨، طبقات المعتزلة ١٠٦ - ١٠٧.

(×××) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي المعتزلي (- ٤١٥ هـ). قرأ على أبي عبدالله البصري، وأبي اسحاق ابن عيّاش. ولاّه الصاحب بن عبّاد قضاء القضاة في الدولة البويهية سنة ٤٦٧ هـ. وصلتنا أكثر أجزائه. وطبع منها المغني في أبواب التوحيد والعدل، تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة، متشابه القرآن، المجموع في المحيط بالتكليف، طبقات المعتزلة؛ قارن عنه: القاضي عبد الجبار، نظرية التكليف عند القاضي لعبد الكريم عثمان، ومقدمة « متشابه القرآن » لعدنان زرزور.

على التضاد، ولا على أنه لا يتضاد. لأنه إن قيل في الدلالة على التضاد، إنه لا يمكننا الجمع بين المختلف منها في محل واحد، لا لوجه سوى التضاد، لا يصح. لأن لقائل أن يقول: إنما لا يصح الجمع بينهما، لأجل أنّا نفعل كل حرف من هذه الحروف بآلة مخصوصة.

وإن قلنا إنهما مختلفان في الإدراك، مع أنهما مختصان بحاسة واحدة، فوجب أن يكونا متضادين. لأن السواد والبياض إنما تضادا لهذه العلة، بدلالة أن الجوهر والسواد، وإن اختلفا فى الإدراك، فإنهما لم يتضادا، لأنهما لم يكونا مقصورين في الإدراك على حاسة واحدة. والسواد والسواد، وإن أدركا بحاسة واحدة، وكانا مقصورين في الادراك عليها، فإنهما لم يتضادا، لما لم يختلفا في الإدراك. وكان لقائل أن يقول: إن السواد [٧٦ أ] والبياض إنما تضادا، لأجل أن صفة كل واحد منهما بالعكس من صفة الآخر، لا لمكان ما ذكرتموه.

يبيّن ذلك أن البياض لو ادرك بحاستين، وأدرك السواد بحاسة واحدة، لكانا لا يخرجان من التضاد، لما كان في كلا(١٠٢) الحالين صفة احداهما بالعكس من صفة الآخر. وإن قلنا ان الزاي والراء لا يتضادان، لم يكن لأنه ليس يمكننا أن نجمع بينهما في محل واحد، ولم نعلم صحة ذلك حتى يجوز القطع على أنهما لا يتضادان عليه. ولا يجوز أن يقال الدليل عليه انّهما لو تضادا لكان عليه دليل، لأن إثبات الحكم للذات من غير أن يدل عليه دليل جهالة. لأنه يمكن أن يقال، ولو لم يتضادا لكان على نفي ذلك دليل، لأن النفي كالإثبات في أنه لا يجوز أن يقال به إلا بدلالة.

٣٨ - مسألة:

الظاهر من كلام أبي القاسم، أن الخرس والسكون يضادان الكلام. ولا يجوز ذلك عند مشايخنا، لأن الخرس إما أن يكون فساد الآلة التي بها يفعل الكلام، أو العجز عن فعل الكلام. ومتى جعل فساد الآلة، فإن ذلك قد يكون بالتفريق، وقد يكون بالجفاف، وقد يكون برطوبات مفرطة. وهذه معانٍ(١٠٣) مختلفة، ولا يجوز أن ينفي الشيء الواحد أشياء مختلفة. وبمثل هذا يعلم أنه لا يجوز أن يكون ضداً له، إذا جعل عجزاً عن الكلام على أنه لو كان العجز عن الكلام ضداً للكلام، وقد علمنا أن من

حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده، لوجب أن يكون القادر على الكلام قادراً على العجز، وأن يكون القادر عليه قادراً على القدرة.

وأما السكون، فإن كان المراد به أن لا يستعمل آلة الكلام في فعل الكلام وسببه، فإن ذلك ليس بمعنى، فكيف يجوز أن يقال: إنه يضادّ الكلام؟ وإن كان /٧٦ ب/ المراد تسكين الآلة، فالتسكين يضاد التحريك، فلا يجوز مع ذلك أن يضاد الكلام، لأن الشيء الواحد لا يضاد شيئين مختلفين غير ضدين.

سؤال: فإن قال: إنه لا يجوز أن يتكلم أحدنا وهو أخرس.

قيل له: إنما يتعذر عليه، لأنه يفعل الكلام بآلة، فإذا فسدت الآلة، استحال أن يفعل الكلام بها، لا لأجل أن فساد الآلة يضاد الكلام. على أنه يجوز أن يوجد في الثاني، من حال قدرته، أقل قليل الحروف، وإن كانت القدرة معدومة. وكما يجوز مع عدم القدرة يجوز مع المرض، بل يجوز مع الموت. فأما السكوت فلا يصح أن يجامع الكلام، لا وان كان لمعنى، فإنه يضاد ما هو مكمل للشرط في توليد الاعتماد للصوت.

٣٩ - مسألة:

إعلم أن مذهب أبي القاسم، يقتضي أن الشيء الواحد يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين، لأنه يقول في السهو، إنه يضاد الإرادة والعلم، ولا يجوز ذلك عند مشايخنا.

والذي يدل على صحة ما قلناه، أن الشيء الواحد لو ضادّ شيئين مختلفين غير ضدين، لكان لا يمتنع أن يطرأ السواد مثلاً على الكون والبياض فينفيهما، وإن كانا مختلفين، فيخلو الجوهر من الكون. على أنا قد علمنا أن من حق ما يضاد غيره، أن تكون له صفة بالعكس من صفته، فلو ضاد شيء واحد شيئين مختلفين غير ضدين، لوجب أن يكون له صفتان بالعكس من صفتي[١٠٤] هذين المختلفين. وهذا يوجب أن يكون الحدث على صفتين مختلفتين لنفسه، مثل أن يكون سواداً [و] حلاوة حتى يضاد البياض والحموضة. ولو كان كذلك، لكان يجب إذا طرأ عليه ما يضاده من أحد الوجهين دون الآخر، أن يكون موجوداً معدوماً، وهذا محال.

وبعد،ا [٧٧ أ] فقد عرفنا أن السواد يضاد بياضين، ويضاد بياضاً وحمرة، ولا يضاد الحلاوة والبياض. وإنما كان كذلك، لأجل أنهما ليسا بضدين، وكل مختلفين ليسا بضدين، لا يجوز أن ينفيهما ضد واحد.

٤٠ - مسألة في أن نفس ما هو خبرٌ كان يجوز أن يوجدَ ولا يكونُ خبراً:

قال أبو القاسم إن ذلك لا يجوز، وذكر أن الخبر وغيره من أقسام الكلام، إنما يكون كذلك لعينه. وعند مشايخنا يجوز ذلك. فالذي يدل على أن ذلك الخبر عن واحد، لو لم يجز أن يكون خبراً عن غيره، لوجب فيمن قلت قدرته حتى انه لا يقدر إلا على عشرة(١٠٥) اجزاء من الحروف أن لا يصح أن يخبر إلا عن عشرة من الزيدين باعيانهم(١٠٦) حتى لو حاول أن يخبر عن غيرهم لتعذر عليه، وقد علمنا باضطرار خلاف ذلك. وإنما قلنا ذلك، لأجل أنا قد دللنا، على أن الراءآت من جنس واحد، وكذلك الياءآت والذالات. وسنبين فيما بعد، أن القدرة الواحدة، لا يجوز أن تتعلق بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد. ولا ينقلب علينا مثله في الإدراكات، لأنها مختلفة. والقدرة الواحدة تتعلق بما لا يتناهى من الإرادات المختلفة، في الوقت الواحد، في المحل الواحد.

دليل آخر: وهو أن المواضعة، لو لم تقع على هذه اللغة على هذا الحدّ، لكان يجوز أن توجد هذه الحروف، ولا تكون خبراً، بل تكون أمراً. وكما أنه كان يجوز أن لا تقع المواضعة على هذا الحد، فكذلك كان يجوز أن يوجد الخبر ولا يكون خبراً.

دليل آخر: وهو أن هذه الحروف التي هي خبر عن زيد بن خالد، يجوز ان توجد مع إرادة الإخبار بها عن زيد بن بكر، لأنه [٧٧ ب] ليس بينهما تضاد، ولا ما يجري مجرى التضاد. ولو وجدت مع هذه الإرادة، لكان يجب على موضوع مذهبهم، أن تكون خبراً عن زيد بن خالد. ولو جاز ذلك، لكان لا يعرف أحد من نفسه، أنه عمن يخبر من المخبرين. ولا بد لهم من أن يجوزوا وجود هذه الإرادة، لأن عندهم أن هذه الإرادة لا تؤثر فيها.

دليل آخر: وهو أن قولهم يقتضي، أن لا يجوز أن يتجوز في اللغة بلفظ من الألفاظ، لأن المجاز إنما يكون بأن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له، ولا يجوز ذلك على مذهبهم.

فإن قالوا: إنما يكون مجازاً، بأن يستعمل مثله في غير ما وضع له، لا هو بعينه.

قيل لهم(١٠٧): فكان يجب أن يفصل أحدنا، بين الحروف التي لا توجد إلا وتكون مجازاً، وبين الحروف التي لا توجد إلا وتكون حقيقة، حتى يصح منه القصد إلى ما تكون مجازاً دون غيرها. وقد عرفنا أنه لا فصل. وقد عرفنا أن ذلك لا يجوز أن يتفق منه تجنّياً، مع أنه ربما ينشىء خطبة طويلة فيكون أكثرها مجازاً.

سؤال: قالوا إن الخبر لو كان يجوز أن يوجد، ولا يكون خبراً، لوجب أن يكون خبراً لعلة.

الجواب: إن هذا القدر لا يدل على إثبات العلل، بل يجب أن يبطل كونه خبراً بالفاعل، وغيره من الأقسام، ما خلا وجود معنى. وعندنا أنه يكون كذلك لكون فاعله مريداً، على ما سنذكره عند الكلام في أن الله تعالى مريد.

[الكلام في الآلام والملاذ](١٠٨)

٤١ - مسألة في جواز أن يوجد ما يكون ألماً ولا يكون ألماً بل يكون لذة:

إمتنع الشيخ [٧٨ أ] **أبو القاسم** عن ذلك. ويجوز ذلك عند شيخنا **أبي هاشم**.

والذي يدل عليه، أن أحدنا إذا حك الجرب، حدث عند الحك معنى يلتذ بإدراكه. ولو أنه حك غير ذلك المكان، ولم يكن جرباً، لولد ذلك المعنى بعينه، وإن لم يكن لذة وكان ألماً. لأن السبب في توليده لما يولده، لا يجوز أن يختلف بحسب اختلاف حال الفاعل في الشهوة والنفار.

دليل آخر:

قد علمنا أن الشهوة تضاد النفار إذا كان متعلقهما واحداً. وقد علمنا أنه لا

شهوة إلا ولها ضد من النفار وإذا كان كذلك وجب أن لا يصح أن يتعلق النفار بنفس ما تتعلق الشهوة به. وإذا صح ما قلناه وجب القضاء بأنه كان يجوز أن يوجد ذلك ولا يكون لذة بأن يكون النفار متعلقا به فيكون ألماً.

دليل آخر: قد علمنا أن المقرور يلتذ بإدراكه حرارة النار، وأن المحموم يتألم بإدراكها(١٠٩). فإذا جاز هذا في غير ما نسميه ألماً ولذة، جاز فيما تسمّى بذلك، لأن العقل لا يفصل بينهما.

٤٢ - مسألة في أن الألم قد يكون من جنس اللذة:

اعلم أن أبا القاسم يمنع من ذلك أيضاً، وعندنا أنه يكون من جنس اللذة.

فالذي يدل على صحة ما قلناه، أنه لو لم يكن الجنس واحداً، لما صح فيما هو ألم أن يوجد ويكون لذة، لأن قلب الجنس لا يجوز، وقد بينَّا أن ذلك جائز.

وبعد، فإن الذي هو لذة، قد علمنا أن النفار لو تعلق به، وأدركه المدرك، لكان ألماً، وتعلق النفار بما يتعلق، لا يقتضي انقلابه عما هو عليه.

وبعد، فإن الحكم الذي ينبىء عما هو عليه الالم في جنسه، ليس إلا صحة إدراكه بالحياة في محلها وقد شاركته اللذة فيه، فيجب أن يكون من جنسه.

سؤال: فإن قيل: إنا نفصل بين الألم واللذة [٧٨ ب] عند الإدراك، فكيف تقولون إنهما يختلفان؟

الجواب: إن مجرد الفصل لا يدل على الاختلاف، وإنما يدل على ذلك، إذا ثبت أنه لا يمكن أن يعلق بوجه آخر سوى الاختلاف. ويمكن أن يعلق ها هنا، بأن الإدراك نعلق بأحدهما مع النفار، وبالآخر مع الشهوة، فلذلك فصل، لا لانهما يختلفان فى الجنس.

٤٣ - مسألة في أن جنس الألم يجوز أن يوجد في الجماد:

إعلم أن أبا القاسم يمتنع منه. وإليه كان يذهب الشيخ أبو علي وأبو هاشم أولاً. ثم قال في النقض على أصحاب الطبائع.. أنّ ذلك جائز. وهو الذي تقرر عليه مذهبه. فالذي يدل على صحة [ما ذهبنا اليه]. ان الألم حكمه مقصور على محله. كاللون

والكون. فيجب أن لا يحتاج في وجوده إلى أكثر من محله. وإذا كان كذلك. جاز وجوده في الجماد.

فإن قيل: ولم قلتم إن الألم حكمه مقصور على محله. وما أنكرتم انه يوجب للحي محالا.

قيل له: هذا فاسد من وجوه:

- أحدها. أن الألم لو كان له بكونه ألماً حال. لكان يستحيل من أحدنا أن يألم بالشيء ويلتذ بغيره. لأنه كان يجب أن تكون اللذة على هذا الموضوع ضداً للألم وتُوجب حالاً بالعكس. وليس ذلك مما يتعلق بالغير حتى يقال. إن تغاير متعلقهما يخرجهما من أن يكونا متضادين. وإذا تضادا على كل حال. على هذا القول. وجب أن يستحيل أن نألم بالشيء ونلتذ بغيره.

- وثانيها. أنه لو كان للألم بكونه ألماً حال. لوجب أن يكون ذلك(١١٠) زائداً على كونه مدركاً مع النفار. وقد علمنا أن كونه ألماً ليس بأكثر من ذلك. لأنه لو كان له بكونه ألماً صفة زائدة على كونه مدركاً مع النفار. لكان يصح أن يثبت أحد الأمرين من غير أن يعلم على الأمر الآخر. وقد علمنا [٧٩ أ] فساد ذلك.

- وثالثها أنه يتألم بإدراك المرارة التي توجد في غيره. وما يوجد في غيره لا يجوز أن يوجب حالاً له.

- ورابعها: إنا قد بينا فيما هو ألم. أنه كان يجوز أن يوجد ولا يكون كذلك. وأنه إنما تختلف حاله في كونه ألماً مرة ولذة أخرى. بحسب اختلاف حال المدرك. وما يوجب حالاً لغيره. لا يكون بهذه المنزلة.

- وخامسها: أنه كان يجب أن يضاد الألم اللذة. وأن يوجبا حالين ضدين. وقد علمنا أن نفس ما هو ألم. كان يجوز أن يكون لذة.

- وسادسها أن هذه المدركات. كالألوان وغيرها. لا يجوز أن توجب للغير حالاً. وإنما لم يجز ذلك لأنها مدركة. وكل ما يدرك لا يجوز أن يوجب حالاً لغيره.

فإن قيل: ولم إذا كان حكمه مقصوراً على محله. لم يجز أن يحتاج إلى الحياة؟

قيل له: قد بينا القول فيه. عند ذكر الدلالة على أن الصوت لا يحتاج إلى أكثر من محله. واعلم أن قاضي القضاة. يذهب إلى أن جنس الألم. إنما يجوز أن يوجد في الجماد. من فعل الله مبتدأ. ويقول بأن الكون إنما يولده شرط وجود الحياة في محله. وهذا بعيد. بل يجب أن يجوز أن يوجد ذلك الجنس في الجماد. وإن كان متولداً. لأن الكون في توليده لا يحتاج إلى الحياة.

فأن قبل: لم قلتم إنه في تولبده لا يحتاج الى الحياة؟

قبل له: قد علمنا أن كل ما كان شرطا في تولبده السبب لما ولده. فإما أن يجعل شرطا لأن المسبب يقتصر إليه وبتعلق حصوله به. أو يكون ذلك كالوجه للسبب فيما يقع عليه وقد علمنا ان جنس الألم لا يحتاج الى الحياة، وليس هو وجهاً يقع الكون المولد للألم عليه، فلا يجوز أن يكون شرطاً فيه، كما أن معنى آخر غيره لا يجوز أن يكون [٧٩ ب] شرطاً لما لم يكن فيه أحد هذين الوجهين.

٤٤ – مسألة: الذي يقتضي مذهب أبي القاسم، أن الله تعالى يجوز أن يفعل الألم لدفع الضرر عن المكلف، إذا كان له أو لغيره فيه صلاح، نحو أن يمرضه تمحيصاً لذنوبه. وعند مشايخنا أن ذلك لا يحسن ولا يجوز على الله تعالى.

والذي يدلّ على ما ذكرناه، أن الألم إذا فعل لدفع الضرر، فإن الغرض المقصود به دفع الضرر، حتى لو أمكن دفع الضرر من غير الألم، لكان لا يحسن فعله وإن حصل فيه غرض آخر. لأن الغرض الآخر الذي يحصل فيه، إنما يكون على سبيل التبع. وقد علمنا أن الله تعالى يصح منه أن يدفع ذلك الضرر، من غير إيصال هذا الضرر إليه، فيجب أن يقبح.

فإن قيل: أليس يحسن من الله تعالى أن يؤلم[١١١] للتعويض، إذا تضمن الصلاح في الدين، فان كان يجوز أن يوصل العوض إليه من غير الألم، لما كان فيه لطف؟ فهلا قلتم فيما يفعل لدفع الضرر مثل ذلك، وهو أن يكون ذلك حسناً، إذا كان فيه لطف، وإن كان القديم قادراً على دفع ذلك الضرر عنه، من غير فعل هذا الألم.

قيل له: إن الألم إذا كان مفعولاً للنفع، فليس المبتغى به فعل العوض، وإنما المبتغى به ما فيه من الصلاح، ثم ما فيه من التعويض كالتابع. وإذا كان كذلك،

فقد[١١٢] حسن فعله. وإن أمكن التعويض من غير الألم. وليس كذلك ما يفعل لدفع لضرر. لأن الغرض المبتغى دفعه. فإن حصل فيه غرض آخر فإنه تابع لا أنه مقصود به. وإذا كان كذلك. فمتى أمكن دفع الضرر من غيره. قبح فعله. وإن حصل فيه أي غرض كان.

يبيّن ذلك أنه يقبح منا كسر يد الذي نريد أن نخلصه. إذا أمكن تخليصه من غير كسر يده. وإن حصل فيه نفع له ولغيره.

٤٥ - مسألة في أن أحدنا [٨٠ أ] عند إدراكه للمرارات إنما يألم لكونه مدركاً لها مع النفار، لا لمعنى يحدث عنده.

الظاهر من مذهب أبي القاسم. حدوث معنى يتألم بإدراكه. إذا أدرك المرارة، كما يقوله أبو علي. وعند شيخنا أبي هاشم لا يحدث هناك معنى.

والذي يدل على صحة ما ذكرناه. انه لو كان هناك معنى آخر سوى إدراك المرارة مع النفار، لصح أن يوجد من غير إدراك المرارة مع النفار، أو يدرك المرارة مع النفار من دونه. إذ لا يمكن أن يشار إلى تعلق يقتضي أن لا ينفك أحدهما من الآخر. لأنه لو كان بينهما تعلق، لكان ذلك: إمّا أن يرجع إلى الاحتياج، أو إلى الإيجاب. ولا يجوز أن يقال إن أحدهما يحتاج إلى الآخر. لأنا إن قلنا أن اللذة تحتاج في وجودها إلى إدراك المشتهى، لم يصح ذلك، لأن ذلك المعنى إذا كان مدركاً في نفسه، فإنه لا يحتاج في وجوده إلى أكثر من محله، لأن حكم المدركات يكون مقصوراً على محالها. ولأنه كان يجب أن يجوز أن يحصل الإدراك لما يشتهيه، ولا يحصل ذلك المعنى. لأن هذا واجب في المحتاج إليه، أن يجوز وجوده مع عدم المحتاج[١١٣].

[٨١ ب] فإن[١١٤] قلنا إن الشهوة، وحصول الادراك للحلاوة، يحتاج الى هذا المعنى، أوجب ذلك أن يجوز وجود هذا المعنى، فيلذ أحدنا من غير إدراك ما يشتهيه. ولا يجوز أن يكون أحدهما مُضمّناً بالآخر، لأنه إنْ قيل: الشهوة وإدراك الحلاوة مضمنة بهذا المعنى، فالتضمين يرجع إلى كل واحد من الأمرين، فكان يجبُ أن يستحيل حصول الشهوة من غير وجود هذا المعنى، وقد علمنا فساده، لأنّا نعلم أن أحدنا يشتهي الحلاوة قبل أن يحصل هذا المعنى في مجاري ذوقه، ولأن المعنى إذا كان

وجودُه مُضمّناً بغيره فإنه يجب أن يصح أن يوجد مرة معه ومرة مع ما[١١٥] يضاده، لأنه إنْ[١١٦] لم يصحّ وجوده إلا مع جنس مخصوص، كان ذلك راجعاً إلى الحاجة في الوجود، ولم تكن حاجته تضمين. وهذا يوجب أن يصح أن يحصل إدراك الحلاوة مع الشهوة لها مرّة مع وجود اللذة، ومرة مع وجود الألم.

على أنه كان يجب أن نبين في الشهوة صفةً لأجلها لا يجوز أن يُوجد إلا ويكون على صفة أخرى، ولا يحصل على تلك الصفة إلا لمكان اللذة حتى يجوز أن يقال أن وجودها مُضَمَّن بهذا المعنى، وهذا ما لا يمكن ذكره.

ولا يجوز أن يقال إن اللذّة وجودها مُضَمَّن بالشهوة والإدراك للحلاوة، لأجل أن التضمين لا يجوز أن يكون بوجود أمور مختلفة.

وبعد، فإنْ ذلك المعنى كان يجب أن يوجد مع الشهوة مرة ومع النفار أخرى، وهذا لا يصح. على أنه كان يجب أن يكون على صفة لكونه عليها لا يكون إلا على صفة أخرى، ولأجل الشهوة يجب أن يحصل عليها، وهذا محال، لأن هذا يوجب أن يكون ذلك المعنى مع استحالة كونه حيا مشتهياً، وذلك محال [٨٢ أ] ولا يجوز أن يكون بينهما تعلق الإيجاب، لأن إيجاب العلة منهما لا يصح، لما عرفنا أن العلل لا توجب الذوات وإنما توجب الاحكام لها. ولأنه كان يجب إذا حصل النفار، أن يحصل ذلك المعنى كان أم لم يكن، لأن العلة لا يقف إيجابها على أمر منفصل.

ولا يجوز أن يكون أحدهما موجباً للآخر إيجاب السبب للمسبب، لأجل أن اللذة إنْ جُعلت سبباً، فهي تحصل في مجاري الذوق، والشهوة توجد في القلب. ولا يجوز أن يولد معنى في غير محله، لأنه لا جهة له. وبعد، فكان يجب أن يكون المعنى الذي يحصل عند حك الجرب يولِّدُ الشهوة. وهذا يوجب أن نقدر على الشهوة. وإنما قلنا ذلك لأنه لا فرق في قضية العقل، بين أن يكون ذلك المعنى يولّد الشهوة وبين أن تكون الشهوة تولد هذا[١١٧] المعنى. ألا ترى أنه كما لا ينفك الالتذاذ بذلك من الشهوة، فكذلك لا ينفك الالتذاذ بهذا من الشهوة. على أنه كان لا يمتنع أن يوجد، ويعرض عارض فيمنعه من توليد الشهوة، وهذا يوجب أن يصح أن يحصل مع النفار وكذلك إذا جعلت الشهوة مولّدة لذلك المعنى أن يصح أن تحصل الشهوة وإدراك

الحلاوة، ويعرض عارض فيمنع من توليد اللذة. على أن الشهوة قد تحصل لنا من غير حصول هذا المعنى، فكيف يجوز أن يقال أن هذا المعنى يُولّدهُ؟ على أنه يجب أن نقول إن ذلك المعنى هو الإدراك لهذا المشتهى مع الشهوة، لأنه لا يعقل أمر زايد، ومتى أمكن تعليقه بهذا القدر فإثبات معنى آخر لا يصح، لما يؤدي إلى الجهالات. وقد بينّا في باب مفرد، أنّ الإدراك ليس بمعنى. فإذاً لا يجوز حدوث معنى سوى ما ندركه من الحلاوة المشتهاة.

فإن قيل: إنه لا يجوز أن يحدث الإدراك للحلاوة مع الشهوة لها، إلا ويحدث معنى آخر سوى الإدراك [٨٢ ب] فلبس أقول في اللذة إنها إدراك.

فَيقَالُ له: أتقول إنه يدرك ذلك المعنى، أم تقول إنه لا يدرك؟

فإن قيل: أقول إنه يدرك. قيل له: فما الذي يؤمنك أنه ليس بحاصل، لأنه لا يوجب للغير حالا[١١٨] بما بينا. وإن قال إنه مدرك.

قيل له: أليس يجوز أن تتعلق الشهوة به والنفار على البدل، فلا بد من بلى. فيقال له: فيجب أن تجوّزوا وجود ذلك المعنى ويتعلق به النفار بدلاً من الشهوة، مع تعلق الشهوة بالحلاوة حتى يتألم بدراك ذلك المعنى مع شهوته للحلاوة. وهذا حد لا يبلغه أحد. ولا يمكنه أن يمتنع من ذلك لأجل أن اشتهاء الحلاوة لا يمنع من تعلق النفار بغيرها، إذ قد ثبت أن الشهوة للشيء لا تضاد النفار عن غيره. ولا يمكنه أن يقول إن ذلك المعنى يُدرك ويصح أن تتعلق الشهوة به، ولا يجوز أن يتعلق النفار، لأجل أن الشهوة والنفار، لما كانا ضدين، صح أن يتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الآخر. على أنه إذا كان هذا المعنى مدركا، وتعلّقت الشهوة به، فقد حصل مثل هذا الحكم بإدراكنا للحلاوة. فإن كان ما أثبته يكفي، فلا يحتاج إلى معنى آخر في هذا الحكم لتبته بادراك النهوة[١١٩]. مع الشهوة. فيجب أن لا يحتاج الى معنى ثان. وان احتج الى ثان احتيج الى ثالث. الى ما لا نهاية له. على أنه اذا أمكن تعلق هذا الحكم بلادراك مع الشهوة. فإثبات معنى آخر لا سبيل إليه. فلا يجوز إثباته.

ومتى قيل: يتألم بنفس إدراكه، أو يلتذ بنفس إدراكه، فقد بينا أن الإدراك ليس بمعنى. على أنه يجب أن يدرك الإدراك، وإدراك الإدراك إلى ما لا نهاية له.

وبعد، فقد علمنا أن الالتذاذ يقع بحسب الشهوة في قلتها وكثرتها، فإثبات معنى خر لا يصح. ولا يجوز أن يقال أن الشهوة تولده. لما بيّنا.

سؤال: قالوا: قد حصل ألم بعد أن لم يكن ألمًا، وذاته موجود في كلا(١٢٠) الحالين، فيجب أن يكون كذلك لمعنى.

الجواب: إنا قد بيّنا أن هذا القدر لا [٨٣ أ] يدل على إثبات المعاني. وبعد، فإن المعنى هو الذي أدركَه مع النفار. على أنّا قد بيّنّا أنه لا حال للألم بكونه ألماً، وليس إلا كونه مدركاً مع النفار، والإدراك ليس بمعنى، والنفارُ معنى. فأمّا تألُمُهُ عند الضرب فذلك معنى حادث، لأنّا قد علمنا أنه لم يتألم بإدراك نفس الخشبة، ولا بالضرب والتفريق، فيجب أن يكون هناك معنى آخر يدركه ويتألمُ به.

الكلام في الأكوان(١٢١)

٤٦ - مسألة في أنَّ الحركة من جنس السكون(١٢٢)

إعلم أن أبا القاسم يذهب إلى أن الحركة مخالفة للسكون ومضادة له، وهو الذي كان شيخنا أبو علي يذهب إليه. فالذي يدل على صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم وُجوهٌ:

أحدها. أنّا قد عرفنا أن الحركة يجوز البقاء عليها. وسنبين ذلك إن شاء الله. وإذا بقيت كانت سكوناً، وقد عرفناً أن بقاء الشيء لا يقلب حقيقته. فلولا أن السكون من جنس الحركة. إذا كانت الجهة واحدة. لكان يجب إذا بقيت الحركة. أن يكون قد انقلب جنسها.

والثاني، أن الحركة والسكون، إذا كانت(١٢٣) محاذاتهما واحدة. فأحدهما يوجب من الصفة مثل ما يوجبه الآخر، لأن صفة الجوهر بكونه كائناً في تلك المحاذاة التي حصل فيها صفة واحدة، ولا يجوز في الجنسين المختلفين أن يكونا موجبين لصفة واحدة.

والثالث، أن الحركة لو كانت مخالفة للسكون، مع أن المحاذاة واحدة، لوجب أن يكونا مفترقين في صفة يكون الافتراق فيها مُنبئاً عن الأختلاف. وقد عرفنا أن ذلك

لا يمكن أن يبين في الحركة والسكون، مع أن الجهة واحدة، لأن ما افترقا فيه ليس إلا أن أحدهما باق أو حادث عُقَيْب مثله. والآخر حادث عُقيب ضده. وهذا لا يجوز أن يقتضي الاختلاف. لأنّ حال السواد إذا حدث [٨٣ ب] بعد حدوث سواد. كحاله إذا حدث بعد حدوث بياض أو ضد من أضداده فيما يرجع إلى ذاته.

والرابع. أن الصفة التي بها يتميز الكون الذي هو سكون عن مخالفة، هي ما يوجب لأجلها كون المحل كائنا في الجهة التي حصل فيها. وهذه قد شاركته فيها الحركة، فيجب أن يكون من جنسها.

والخامس، أن الله تعالى كان يصح منه أن يخلق هذا الجوهر قبل هذا الوقت في محاذاة أخرى، ثم ينقله إلى هذه المحاذاة بهذا الكون الذي هو الآن سكون. فلو نقله إليها بهذا الكون، لكان حركة. وإذا صح ذلك وجب أن يكون الجنس واحداً.

فإن قيل: لو خلقه قبل هذا الوقت بوقت في محاذاة أخرى، لكان لا يصح أن ينقله بهذا الكون إلى هذه المحاذاة.

قيل له: ما الذي يمنع من ذلك؟ وقد علمنا أن ما يكون مقدوراً لقادر فإنه لا يخرج من أن يكون مقدوراً له إلاّ بأن يوجده أو يوجد سببه، أو ينقضي وقته، أو ينقضي وقت سببه، أو يحضر وقته أو يحضر وقت سببه؟ وقد عرفنا أنه ليس في هذا الكون أحد هذه الوجوه، فيجب أن يصح من الله إيجاده.

فإن قيل: لا يصح ذلك لأنه لو وجد والحال ما ذكرتموه، لكان فيه قلب جنسه.

قيل له: إن هذا لم يثبت بعد وفيه تنازع، فكأنك تحيل وجوده لأجل أنه يفسد مذهبك. ولا يجوز أن يعترض على دليلنا الذي أوردناه لإفساد مذهبك بنفس ذلك المذهب، لأن الدلالة لا تبنى على المذاهب، بل المذاهب تُبنى على الأدلة. ولو ساغ ذلك، لكان لكل مبطل أن يعترض على ما يورد من الأدلة، بنفس مذهبه الذي يفسد تلك الأدلة.

والسادس، أنّ الحركة والسكون، إذا كانت محاذاتهما واحدة لو كانتا مختلفتين، لكان لا يخلو [٨٤ أ] حالهما من أحد أمرين: إما أن يكونا ضدين أو لا يكونا ضدين.

فإن لم يكونا ضدين، صحّ اجتماعهما إذ لا مانع يمنع منه. فإذا صحّ ذلك، وجب أن يكون ما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر، وقد عرفنا أن النافي لهما شيء واحد. ولا يجوز أن يكونا مختلفين غير ضدين، فإذا كان كذلك، وجب أن يكونا مختلفين أن يكونا ضدين. ولو كانا ضدين، لكان كما يصح أن يطرأ السكون السكون على الحركة، يجوز أن تطرأ الحركة على السكون والمحاذاة واحدة.

يبين ذلك أن السواد والبياض لما تضادا وصح أن يطرأ السواد على البياض، صحّ أيضاً أن يطرأ البياض على السواد والمحل في جهة واحدة. وقد عرفنا أنه لا يجوز أن تطرأ الحركة على السكون والمحل في محاذاة واحدة، فلا يجوز أن يكونا ضدين. فثبت بهذه الجملة أن الحركة قد تكون من جنس السكون.

فأما ما يمكن أن يُنْصَر به القول الآخر، وهو الذي كان يذهب إليه الشيخ أبو علي، فوجوه:

- منها أن الحركة والسكون مدركتان بالحاستين، بالعين واللمس، ونحن نفصل بالإدراك بين الحركة والسكون، كما نفصل بين السواد والبياض.

- ومنها أنه قد تبيّن أنّ الحركة لا يجوز البقاء عليها، وأن السكون يجوز البقاء عليه، وما لا يجوز أن يبقى لا بد من أن يخالف في الجنس ما يجوز عليه البقاء.

- ومنها أن الحركة تولد والسكون لا يولد، وما يولد في الجنس يخالف ما يستحيل أن يولد.

- ومنها أن الحركة والسكون لو كانا مثلين، لصحّ أن يجتمعا في المحل في الوقت الواحد، فيكون [٨٤ ب] المحل متحركاً ساكناً في حالة واحدة.

- ومنها أن العقلاء كما يقضون باختلاف السواد والبياض وتضادهما، يقضون باختلاف الحركة والسكون وتضادهما. ولذلك يضربون المثل بالحركة والسكون فيما يتضاد عندهم، فكيف يجوز أن يقال إن الحركة قد تكون من جنس السكون؟

والجواب: عن الوجه الأول. أن نقول إنك قد بنيت دليلك على أمرين[١٣٤]: أحدهما أن الحركات والسكنات تدرك، والثاني أن مجرد الفصل بالإدراك بين شيئين

يدل على الاختلاف. وأنت تخالف في كل واحد منهما، فإذن قد حصلت مقتصراً على محض الدعوى.

وسنبين في مسألة مفردة أن الأكوان لا تدرك، فيجب بطلان الأصل الأول، والذي بنيت عليه الدليل.

فأما الأصل الثاني، فليس يصح، لأجل أن الفصل بالإدراك إنما يدل على الاختلاف، متى لم يكن تعليقه بأمر آخر سوى الاختلاف. ولهذا نقضي باختلاف السوادين، إذا كان أحدهما حالكاً والآخر غير حالك. لأجل أن هذا الفصل يمكن أن يعلق بأمر آخر سوى اختلافهما، وهو أن أحدهما قد خلص عن لون آخر في خلال أجزاء الجسم، والآخر لم يخلص، وأن أحدهما أكثر، فلذلك وقع الفصل. وهكذا[١٢٥] القول في أنا إنما نفصل بين الحركة والسكون، إنا لو سلّمنا أنهما مدركان لأجل أن أحدهما[١٢٦] بعد أن لم يكن مرئياً، أو بعد أن رُئي[١٢٦] مثله، والآخر رُئي بعد أن رئي ضده، فلذلك وقع الفصل، لا لأنهما مختلفان.

فأما الجواب عن الوجه الثاني، فهو أنا نقول إن الحركة كالسكون، في جواز البقاء عليها. [٨٥ أ] وليس يمكن أبا القاسم أن يتعلق بذلك، لأن عنده أن الأعراض كلها سواء، في أن البقاء يستحيل علبها. وإنما يمكن إيراد هذا الكلام، على سبيل النصرة لطريقة أبي علي.

فأما الجواب عن الوجه الثالث، فهو أن من يتعلق بهذا الكلام، لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يقول بأن الحركة تولد حركة أخرى، أو تولد السكون، والسكون لا يجوز أن يولد السكون، وإما أن يقول بأن الحركة يصح أن تولد التأليف والألم، والسكون لا يجوز أن يولدهما. فإن أراد الوجه الأول، فذلك متنازع فيه، لأن عندنا أن الحركة لا يجوز أن تولد حركة أخرى ولا سكوناً، كما لا يجوز أن يولد السكون السكون. على أن هذا إنّما يستقيم على غير طريقة أبي القاسم.

فأما الجواب عن الوجه الرابع، فهو أن ما نسميه حركة، يجوز أن يجتمع مع السكون في محل واحد، إلا أنه لا يصح أن يسمى حركة في حال ما سمي سكوناً. بل يجوز ذلك بأن ينفي الحركة، ثم يفعل في ذلك المحل كون في حال ما بقيت فيه تلك

الحركة فيكون قد اجتمع هذان الكونان. وقد كان أحدهما حركة ولم يستحق هذا الاسم. فالأسم قد تغير عليه. فلذلك لا يجوز أن يسمى المحل بأنه متحرك ساكن في حالة واحدة. ولا يستقيم أيضاً هذا على طريقته. لأنه لا يجوز اجتماع المثلين في حالة واحدة في محل واحد.

فأما الجواب عن الوجه الأخير. فهو أن من يقضي من العقلاء بتضاد الحركة والسكون واختلافهما. لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يعلم ذلك من حالهما. أو لا يعلم ذلك. فإن كان لا يعلمه. فلا يعتد بقوله. وإن كان يعلمه. فليس يخلو من أحد أمرين: إما أن يعلمه باضطرار. أو يعلمه [٨٥ ب] باستدلال. ودعوى الضرورة فيه لا يمكن. لأنه كان يجب أن نشاركه في هذا العلم. فيجب أن نقول: إن ذلك معلوم للعقلاء باستدلال. فإن قال بذلك. فالجواب[١٢٧] أن نذكر دليلهم الذي علموا به اختلاف الحركة والسكون. ولا يقتصر على مجرد قضائهم باختلافهما.

٤٧ - مسألة في أن الأكوان كلها يجوز عليها البقاء:

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الأكوان كلها يجوز عليها البقاء. وقد حكينا من قبل عن أبي القاسم أن الأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء. فاما شيخنا ابو علي فإنه كان يذهب إلى أن الحركات لا يجوز عليها البقاء[١٢٨]. ويقول فيما يفعله القادر بقدرة من السكون المباشر. أن البقاء لا يجوز عليه إذا كان القادر غير ممنوع من أضداده وأمثاله. فإن صادف حدوثه. حدوث العجز عن أمثاله وأضداده، أو حدوث المنع، جاز أن يبقى ويجوز البقاء على السكون المتولد من فعلنا، ويجوز البقاء على ما يفعله الله من السكون.

فأما ما يدل على أن الأكوان يجوز عليها البقاء فوجوه:

أحدها ، ما اعتمدناه في جواز البقاء على الألوان، وعلى الطعم والرائحة والحرارة والرطوبة واليبوسة.

- والثاني، أن أحدنا إذا تشبث بجسم من الأجسام، منع بذلك من هو دونه في القدرة من أن يحركه. فإذا رفع يده عنه، صح أن يحركه ذلك الضعيف. فلو كان السكون في كلا الحالين يحدث حالاً بعد حال، لكان لا فرق أن يتعلق به القادر القوي

ويتشبث. وبين أن لا يكون كذلك. وقد عرفنا أن التفرقة بين الحالين باضطرار.

دليل آخر: وهو أن السكون لو كان يحدث في الجسم حالاً بعد حال، لكان يجب أن يولده في حاله لما بيناه من قبل. وهذا يوجب أن يوجد من السكون ما لا يتناهى. على [٨٦ أ] أنه كان يجب أن يقف الحجر المعلق، إذا انقطعت سلسلته، بأن يكون سكونه يولد فيه أمثاله حالاً بعد حال، وقد عرفنا ذلك.

دليل اخر: وأحد ما يدل على ذلك، أن الكون لو كان يحدث في الجوهر حالاً بعد حال، لكان لا يمتنع أن لا يحدث الله تعالى أمثال ذلك الكون، ولا ينشأ من أضداده ولا غيره من القادرين، فيعرى ذلك الجوهر من الكون. وقد عرفنا استحالة خلوه من لأكوان، فكل ما أدى إلى ذلك يجب أن يكون فاسداً.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الله تعالى يجب أن يفعل فيه الكون، إذا لم يفعل غيره الكون فيه، لأن المحل إذا احتمل عرضاً من الأعراض وله ضد، لا يخلو منه ومن ضده، فإذا لم يكن له ضد، لم يجز أن يخلو منه.

قيل له: قد أفسدنا هذا الأصل فيما تقدم، عند ذكر الدلالة على جواز خلو الجوهر من اللون.

فإن قيل: متى لم يفعل القديم تعالى الكون فيه، ولا غيره، وجب أن يفنى، لاستحالـة وجـوده من غير أن يكون كائناً في جهة، ولاستحالة أن يكون كائناً في جهة من غير أن يكون فيها كون.

قيل له: ليس يجوز أن يكون انتفاء الجوهر، مع جواز أن لا ينتفي إلا لأجل أمر متحدد، وأن لا يخلو الكون ليس بأكثر من استمرار عدمه على ما كان. وقد عرفنا أن هذا ليس بمتحدد، فلا يجوز أن يؤثر في هذا الأمر المتحدد. وإذا كان كذلك، وجب بقاء الجوهر، وإن لم يكن فيه كون. وقد ثبت أن هذا القول يؤدي إلى تجويز خلو الجوهر من الكون.

فإن قيل: أليس القديم تعالى، إذا أراد إيجاد الجوهر، فلا بد من أن يريد إيجاد الكون فيه، لما قد ثبت استحالة خلوه من الكون. فكذلك يجب أن يخلق الكون في

الجوهر، حالاً بعد حال، وألا يفنى.

قيل له: إن وجود الجوهر، لما كان مضمناً بوجود الكون، وجب أن يخلق الكون فيه إذا أراد خلقه. [٨٦ ب] وإلا لم يصح أن يوجده. فإذا أوجده، وهو مما[١٢٩] يجوز عليه البقاء. فلا يصح أن ينتفي بما بيناه إلا بمضاد طارىء[١٣٠]، فإذا لم يطرأ الضد، وجب بقاؤه. فلو كان الكون يحدث حالاً بعد حال، لكان إذا لم يخلق فيه الكون، ولم يفعله غيره من القادرين، يجب أن يبقى لأنه لم يحدث ما يؤثر في انتفائه. فلذلك لزمهم جواز خلوه من الكون.

ذكر جملة من الأسئلة التي يمكن إيرادها في نصرة قول من خالفنا والجواب عنها:

اعلم أن كل ما أوردناه له في أن السواد لا يبقى يمكنه أن يتعلق به في هذه المسألة، وقد مضى الكلام فيه فلا وجه لإعادته.

سؤال آخر: ويمكن أن يقال: إن الحركة لو جاز البقاء عليها، لوجب أن تصير سكوناً، وقد ثبت أنها مخالفة للسكون، وهذا يوجب قلب جنسها.

الجواب: قد بينا أن الحركة من جنس السكون، إذا كانت المحاذاة واحدة، وقد بينا أن الحركة إذا بقيت، فإن الاسم يتغير عليها لا صفتها. ألا ترى أنها لا تخرج من أن تكون كوناً في المحاذاة التي كانت[١٣١] فيها من قبل.

سؤال آخر: وهو أن الحركة لو بقيت[١٣٢]، لكان يجب أن تكون في حال بقائها قطعاً للمكان. لأجل أنها تكون قطعاً للمكان لأمر يرجع اليها. ولو كان كذلك لوجب أن تكون قطعاً لتلك الأماكن في حال ما تحدث. وهذا بوجب أن يقطع الجسم بحركة واحدة من الشرق إلى الغرب. وذلك محال.

والجواب: إن بقاء الشيء لا يقلب جنسه، فلا تخرج الحركة، وإن بقيت، من أن تكون كوناً في ذلك المكان، فلا يلزم أن تكون قطعاً لمكان آخر كما قدّره. وإنما قلنا أن بقاء الشيء لا يقلب جنسه، لأن البقاء هو استمرار [٨٧ أ] الوجود، فإذا كان الوجود يصحح صفته التي هو عليها مداومةً كيف يُحيلها ويقتضي صفة أخرى بالعكس منها؟

سؤال آخر: ويمكن أن يقال إن الحركة لو بقيت، لوجب أن تكون حركة في حال بقائها، كما هي في حال حدوثها. فكان يجب أن يكون الجسم متحركاً بها في الحالة الثانية، مع أنه لابث في ذلك المكان وقتين، وهذا محال.

الجواب: إن الحركة إذا بقيت، لم تسم بهذا الاسم. وإنما تسمى سكوناً، لأن فائدة قولنا حركة، أنها حادثة عقبت ضدها، فإذا بقيت، فقد خرجت من أن تستحق هذا الاسم.

سؤال آخر: ويمكن أن يقال: إن السكون الذي نفعله، لو كان مما يجوز عليه البقاء، لوجب إذا جلس الواحد منّا في دار غيره بإذنه، ونهاه عن الجلوس، أن نقول إنه يستحق الذم على ما قد فعله من قبل من الجلوس. فإذا علمنا أن ذمّه على الحسن لا يَحْسُن، وجب القضاء بأنه يحدث منه الجلوس حالاً بعد حال، وأنه إذا ذم، ذم على ما يفعله من الجلوس بعد النهي. وما تقدم من الجلوس منه قد بطل.

الجواب: يقال لمن يتعلق بهذا الوجه، إذا كان أحدنا جالساً، أحتاج إلى أن يفعل كل وقت الجلوس في نفسه حالاً بعد حال. وإلا سقط لما فيه من الاعتمادات المماثلات. ولذلك. إذا قام ولم يفعل الجلوس في نفسه في كل حال. سقط. فإذا كان كذلك. فما فعله من قبل من الجلوس يبقى. وإن كان يُحدث أمثاله في نفسه. لأن الشيء لا ينفي مثله. ثم يذم على ما يحدثه من السكون بعد نهي صاحب الدار له. ومتى كان مستلقياً. وقد حظر عليه صاحب الدار الكون فيها فإنه يستحق الذم على أنه لم يفعل الخروج لأنه يجوز أن يخلو وهو مستلق من أن يفعل الكون في نفسه. بما نبينه [٨٧ ب] من جواز خلو القادر منا من الأخذ والترك مع ارتفاع الموانع. ويحسن أن يلام على أنه لم يفعل فأوجب عليه بما سنبين ذلك عند إيراد الكلام في مسألة استحقاق الذم.

٤٨ - مسألة في أن الجسم إذا تحرك تحرك باطنه وظاهره:(١٣٣)

ذهب شيوخنا أن الجسم إذا تحرك تحرك ظاهره وباطنه. وقال شيخنا أبو القاسم. فيما خالف فيه أصحابه. أن المتحرك من الحجر. إنما هو صفحته العليا دون غيرها. والذي يدل على صحة ما ذهب شيوخنا وجوه:

- أحدها أن كل جزء من ذلك، لا بد أن يحصل في محاذاة غير المحاذاة التي كان فيها من قبل، فيجب أن يكون حال باطن الجسم كحال ظاهره في التحرك.

يبيّن ذلك أن هذا الجسم، إذا نقل إلى بغداد بعد أن كان بالري، فلو لم تكن الصفحة العليا لكان ما يليها نشاهده وهو في أماكن ببغداد. فكذلك يجب أن يكون حاله، وإن جاورته الصفحة العليا. وإذا صح ما قلناه، فقد حَصَل في كل واحد من أجزاء الجسم. إذا نقل، ضد ما كان فيه من قبل من الأكوان.. وهذا هو المراد بالحركة. فيجب أن نقضي بأن الجسم يتحرك كله.

دليل آخر: وهو إنا لو كنا ننقل. إذا حركنا الجسم. الصفحة الظاهرة منه دون ما يليها. لوجب أن لا نجد في ثقل الزق إذا ملىء زئبقاً من الثقل والمشقة. إلا مثل ما نجده إذا ملىء ريحاً. لأنا في كلا الحالين لا ننقل إلا الصفحة الظاهرة من الزق.

فإن قيل: إنه ينقل بنقل الصفحة العليا، ثم ما في باطن الجسم يعتمد على ما في ظاهره، فإذا كان قليل القدر منعه من نقله، لا أنه يحتاج في نقل الجسم الى نقل سائر أجزائه.

قيل له: إن هذا السؤال لا يستقيم على طريقة أبي القاسم، لأنه يوجب وجود [٨٨ أ] اعتمادين في جهة واحدة في محل واحد، وهم لا يجوزون وجود العرضين المثلين في محل واحد. على أنا نضرب المثل بموضع لا يعتمد ما في باطن الجسم على ظاهره. فنقول: لو كان في جراب حديد معلق على حد يمنع اعتماده من التوليد في الجراب، تلحقنا المشقة في تحريك ذلك الجراب. في خلاف وجهة اعتماد الحديد على حد لا تلحقنا المشقة متى حركنا الجراب وكان خالياً عن هذا الحديد. فعلمنا بذلك أنه[١٣٤] إنما يشق علينا تحريكه، لأنّا نحرك ذلك الحديد الذي في داخل الجراب، ونفعل ضد ما يوجبه ثقله، فكذلك سبيل غيره من الأجسام الثقال.

وقد ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر وهو، أن المشقة إنما تلحق الواحد منا بما يفعله لا بما لا يفعله، فالذي لا يفعل فيه الفعل من الأجسام لا يوجب المشقة. وإذا كان كذلك، وقد ثبت (أن)[١٣٥] عندهم أن الواحد منا لا يفعل الحركة إلا في ظاهر الحجر، فكونه غير فاعل للحركة في باطنه لا يوجب المشقة، فيجب أن لا يجد المشقة

في حمل الحجر العظيم، إلا مثل ما كان يجده لو كانت أجزاء من الصفحة العليا منفردة.

فإن قالوا: إن الصفحة العليا ملتزقة بما يليها[١٣٦]، فلذلك شق علينا تحريكها ما لا يشق، إذا لم يكن هناك هذا الإلتزاق. وهذا مثل ما علمنا أن حبلاً لو ألزق بحائط إلزاقاً شديداً، لشق على الواحد منا تحريك ذلك الحبل، ولو كان غير ملتزق به، لكان لا يجد المشقة في تحريكه.

قيل لهم[١٣٧]: إن أحدنا، إنما يجد المشقة فيما سألت عنه من الحبل الملتزق بالحائط، لأنه لا يمكنه تحريك ذلك، إلا بأن يبطل التأليف الذي بين الحبل والحائط. فلذلك يلحقه مشقة وصعوبة، لأن التأليف الذي هو الالتزاق يؤثر في [٨٨ ب] صعوبة التفكيك وليس كذلك سبيل ما ذهبت إليه في تحريك ظاهر الحجر دون باطنه، لأنه لا يحتاج إلى تفكيك بين هذه الصفحة وبين ما يليها، فيجب أن لا يجد مشقة على وجه من الوجوه.

فإن قيل: إنه يحتاج إلى أن يفعل في الصفحة العليا أكثر، إذا كانت ملتزقة بغيره، وليس كذلك حالها إذا كانت منفردة، فلهذا شقّ علينا تحريكها.

قيل له: إذا لم نفرق بين أجزاء هذه الصفحة وبين ما يليها، ولم نحتج إلى أن نفعل فيما يليها[١٣٨]، فلم يكن التزاقها به سبباً لهذه المشقة.

فإن قيل: إن هذا مثل ما تقولون في الأجزاء الثقيلة، إذا اتصل بعضها ببعض، فإنه يجب أن نفعل في كل جزء منها، أكثر مما يحتاج إليه لو كان الجزء منفرداً.

قيل له: إنما وجب فيما سألت عنه، لأن هذه الأجزاء، إذا اتصل بعضها ببعض، ولم يمكن تحريك بعضها إلا مع تحريك سائرها صار ذلك الثقل كأنه موجود في كل جزء. فلهذا احتاج إلى أن يفعل في كل جزء من الحركات، بعدد ما في جميعها[١٣٩]، وجزءاً زايداً. وليس كذلك سبيل ما ذهبت اليه، لأنه يحرك الصفحة العليا من دون تحريك ما يليها[١٤٠] على قولك. فيجب أن لا يصح القول بأنه لا يمكن تحريك تلك الصفحة، إلا بأن يفعل في كل جزء منها، بعدد ما في جميع أجزاء الجسم من الثقل، وجزءاً زايداً، لأن هذا إنما تم على قولنا. وهو أن تحريك هذه الصفحة. لا

يصح إلا مع تحريك سائر الصفائح. فتصير تلك الاعتمادات كلها كأنها موجودة في كل جزء من هذه الصفحة. فقد بان لزوم هذا الهم.

دليل آخر: وهو أن الصفحة العليا، لو كانت متحركة دون ما يليها، لوجب [٨٩ أ] أن تباين هذه الصفحة ما يليها، لأنّا قد عرفنا أن أحد الجسمين المتجاورين، إذا حُرّك مع أن الآخر ساكن في مكانه كما كان، فلا بد من أن يفترقا.

ويبيّن ذلك أيضاً، أن عموداً من حديد، لو كان مشدوداً بشجرة، وكان ذلك العمود في جراب، وأمكننا تحريك الجراب دون العمود، فإنّا متى حركنا الجراب دونه، فلا بدّ من أن يتزايلا. وإنما وجب ذلك، لأن أحدهما تحرك في حال ما سَكَن الآخر. ولهذا أيضاً، لو كان حجراً لبزر[١٤١] ملفوفاً بثوب رقيق، وحرّكنا الثوب دون الحجر، لكان لا بد من أن يتحرك الثوب.

فإن قيل: ألستم قد جوّزتم أن يتحرك أعلى[١٤٢] الرمح مع سكون آخره، إذا كان آخر الرمح مغروزاً في الأرض، وإن لم يحصل هناك تباين. وكذلك الحبل الذي يحصل منه ضرب من التشنج، أنه يصح أن يحرك بعضه، مع سكون سائره، ولا يحصل هناك افتراق. وعلى هذا تقولون فيما يورد عليكم في مسألة الجزء والطفرة، أن قطب الرحا وقطب الدوامة يسكنان في حال حركة القطر، ولا يحصل مع ذلك تزايل. وعلى هذا إذا فغر الإنسان فاه، فإنه قد حرّك الشفتين من دون تحريك الرأس، ولا يجب أن تباين الشفتان الرأس. وكذلك يجوز أن يحرك الاصبع، من دون تحريك اليد، ولا يجب التباين. وكذلك نجد الإنسان، يجوز أن يحرك إحدى رجليه في جهة، والأخرى في جهة، ولا يحصل تباين في جسمه. وكذلك المتحرك في خلاف جهة السفينة، لا يجب أن تتفكك أجزاؤه، فكل هذا يدل على فساد ما ذكرتموه.

قيل له: أما ما سألت عنه في الرمح، وأنه [٨٩ ب] لاهتزازه يصح فيه أن يتحرك اعلاه، مع سكون أسفله، ولا تكون تلك الحركات في جهة واحدة. فلا بد من أن يحصل فيه تفكك، مثل ما تقوله في قطب الدوامة وقطرها، وقطب الرحا وقطرها. ويجب أن يحصل هناك انفصال من وجه، واتصال من وجه، فلذلك لا تتناثر اجزاؤها. ويفارق هذا الجسمين، إذا تحرك أحدهما كما هو بكماله، وسكن الآخر، في أنه يجب أن يتباينا[١٤٣] ويفترقا. وكذلك إذا كانت الصفيحة بكاملها

متحركة، وسكن ما يليها بكماله، فلا بد من أن يتزايلا. يوضح ذلك، أن سبيل ما ذكرناه سبيل صفيحتين، تحركت إحداهما، وسكنت الأخرى، في أنه[١٤٤] لا بد من أن تباين الصفيحة المتحركة والصفيحة[١٤٥] الساكنة. فكذلك حال ما جوَّزوه في الصفحة العليا وما يليها.

ونحن لا نقول بأن قطعة من الرمح بكمالها تتحرك، وقطعة أخرى ساكنة، حتى يلزم أن يتباينا. ولو أن أحدنا حاول جذب حبل إلى جهته، وحاول قادر آخر جذبه إلى جهته، واتفق أن ما يلي أحدهما من الحبل ينجذب إليه، وما يلي الآخر ينجذب إليه، لكان يحصل فيه افتراق، وتنقطع إحدى القطعتين عن الأخرى. وكذلك لا نقول إن قطب الرحا كما هو، يسكن بكماله، مع حركة القطر بكماله، بل نقول تتحرك أجزاء من القطر، وتسكن أجزاء. فكذلك القطب، إلا أن سكون أجزاء القطر أقل، وسكون أجزاء القطب أكثر ويحصل هناك تفكيك، إلا أنها إنما تتباين، لأنها تنفصل من وجه، وتتصل من وجه. ولو تحرك القطر كما هو بكماله، وسكن القطب، لكان يجب أن يتباينا. ولكن لا يجوز [٩٠ أ] أن يقال فيه، إن القطب بكماله يسكن، في حال ما يتحرك القطر بكماله.

وبعد، فإن الجزء [لا] يتحرك على سمت الاستدارة، بل إذا شاهدنا جسماً يتحرك على سمت الاستدارة، فالواجب أن نقضي بأن حركات أجزائه[١٤٦] في جهات مختلفة. وإنما تتفكك وتتصل من وجه، وتنفصل من وجه. وإنما لم يجوِّزوا أن يتحرك الجزء على سمت الاستدارة، لأن الحركة إنما تصح في الجهة، على الحد الذي يصحّ أن يقع التَّماس بين الأجزاء فيها. ولا يجوز أن يكون الخط مدوّراً، لأنه لو كان كذلك، لكان يجب في أجزاء الخط أن تكون متلاقية بما هو أقل من نفس الجزء. وذلك لا يصح على مذهب من لا يجوّز أن يوضع الجزء، على موضع الاتصال من الجزئين. وكان يجب أن يجوز في قطر المربعة، أن تكون أجزاؤهامتلاقية.متى جوّز أن يكون الخط مستديراً وأجزاؤه[١٤٧] متلاقية. ولهذا قلنا، بأن المدور لا يتركب إلا من خطوط مستقيمة، بعضها أقصر، وبعضها أطول. وقد تقصّينا القول في ذلك في كتاب الجزء. وإذا كان كذلك، فليس يمكن أن يقال في القطر. إنه تتحرك اجزاؤه كما هو[١٤٨]. على سمت الاسندارة. بل تلك الحركات في جهات مختلفة. ويحصل هناك تفكيك. ولا

تتباين لما بينا من أنها تتصل من وجه وتنفصل من وجه. كمملحة. يكون فيها حبات خردل. ثم أديرت المملحة. فتلك الحبات لا تتناثر. ولا تتباين. لأنها تتصل بما كانت منفصلة عنه. وتنفصل عما كانت متصلة به.

وأما وجود الإنسان فاغراً فمه، وتحريك بعض الحبل دون بعض، فإنما يصحّ لما يحصل فيه من [٩٠ ب] التشنج، والتقلص، في الجسم المركب من الصفائح الكبيرة. فتكون بعض أجزائه أشد التزاقاً من بعض، وما لا يَشُدّ التزاقه، يتصل بالملتزق ضرباً من الاتصال. وإذا كان هذا حاله وجذبه الإنسان، لم تبلغ قوته أن يقع القطع مما فعله من الاعتماد، لأن القطع يقتضي تفريق جميعه. فاذا كانت قوته دون ذلك، فرّق بعض ذلك، وبقي البعض متصلاً، فيميد ويطول ضرباً من الطول ويزول وما[١٤٩] كان فيه التشنج، ولهذا يُرى عند الجذب أدق مما كان من قبل. ولو كانت الأجزاء باقية بحالها، ولم تتفرق ضرباً من التفرق، لم يصح ذلك فيها. إلاّ أن المتفرق منها من حقه أن يفارق من جهة، وهو متصل من جهة أخرى. وهذا كما نثبته في العود الرطب، لأنّا نثنيه عندما نكسره، فنظهر التشنج في أحد الجزأين[١٥٠] ويزول عن الآخر[١٥١]، وربما أوجب الجذب الافتراق في بعضه دون بعض، كالقشرة وغيرها. وليس يشبه ذلك ما ألزمناهم، لأنا قلنا ذلك في صفحتين، تحركت إحداهما بمجموعها، وسكنت الأخرى، فأوجبت التباين. وما يحصل فيه الامتداد بعد التشنج والتقلص، لا يكون على هذا الحد، بل لو تحرك بعض الحبل بكماله، وسكن البعض، لكانا يتباينان. فأما تحريك الإنسان إحدى رجليه في جهة، والرجل الأخرى في جهة أخرى. فليس لهم فيه متعلّق. لأنّا نقول إن إحدى الرجلين مفارقة للأخرى. ولا يمكن ذاك مع اتصال احداهما بالأخرى فهو من أبعد ما يقال.

فأما تحريك الإنسان الاصبع دون غيرها. فلأجل أن هناك مفصلاً. فيكون ذلك المفصل بمنزلة أن تكون متباينة. ويفارق ذلك الصفحة [٩١ أ] العليا من الحجر وما يليها. لأنه محال إثبات ما يجري مجرى المفصل هناك. فلا يصح هذا التحريك إلا مع التباين.

فأما الكلام في راكب السفينة، فإنّه لا يجوز أن يتحرك في خلاف جهة السفينة، مع حركة السفينة، لأن ذلك يوجب كونه متحركاً في جهتين في حالة واحدة، وإنما

يتحرك في حال سكون السفينة. ولا بد من أن يقع في خلال حركات السفينة وقفات، ولهذا لو توالت حركات السفينة، لم يمكن راكب السفينة أن يستوي جالساً، فضلاً عن أن يتحرك.

دليل آخر: وهو أن الأمر، لو كان على ما ذكروه، لوجب إذا طلى الواحد منّا الدهن على نفسه، ثم انتقل من المشرق إلى المغرب، أن لا يكون هو متحركاً، وأن يكون الدهن متحركاً. وهذه النكته أوردها عبّاد(×)، وهي حسنة. ولا يمكنهم ارتكاب ذلك، لأنه لا يصح أن يفعل الواحد منا، الحركة في جسم من الأجسام متوالية، من غير أن يتحرك هو. فلا بد من أن يحرك نفسه، حتى يصحّ أن يحرّك غيره.

يبيّن ذلك، أنه لو كان لا يفعل الحركة في نفسه أصلا، ويفعل الحركة في الدهن المطلي عليه، لكان لا يجد تعباً ولا مشقة، بالانتقال من المشرق إلى المغرب، وقد علمنا أن الأمر بخلافه.

يبيّن ما قلناه، أن حركة الدّهن يجب أن تكون تابعة لحركة الإنسان، لأن سبب الحركة يحصل أولاً في الإنسان، فيجب أن تكون حركة ما جاوره تابعة لحركته. كما نعلم أن حركة قطر الرحا كالتابعة لحركة القطب، لأن ابتداء السبب يحصل في القطب بإدارة الماء. وكذلك حال الدوامة والدواليب، مخالفة لذلك، لأن الماء يتصل بما يظهر من الدواليب، فابتداء السبب يكون فيما يظهر من الدواليب، ثم يتحرك الباطن منها تابعاً لحركة الظاهر.

سؤال: فإن قال: [٩١ ب] المتحرك لا بد من أن يكون مفارقاً للمكان الذي أحاط به، ومجاوزاً لمكان آخر وإذا ـ ك، وقد(*) علمنا أن الصفحة الظاهرة من الحجر، فارقت بكمالها ما أحاط بها من الهواء، فأما ما يليها فلم يفارق ما أحاط به، فلذلك قلنا إن المتحرك هو الصفحة، الظاهرة(١٥٢) دون غيرها.

الجواب: يقال لهم: إنكم بنيتم هذا الكلام على أصل لا نسلمه لكم، وهو أن

(×) قارن ص.

(*) (وقد) هكذا في الأصل.

المتحرك ما فارق ما أحاط به. بلما أنكرتم أن المتحرك هو الكائن في جهة، بعد أن كان في غيرها، بلا فصل. ونقع عند هذا الخلاف في التسمية والأقرب أن يكون ما نريده بقولنا، إن كل جزء منه قد تحرك، يسلمه شيخنا أبو القاسم. ولا بد من تسليم ذلك، لأنه لا يبقى إذا نقل الجسم من الري إلى بغداد، ما يلي الصفحة العليا منه في الجهة التي كان فيها، وليس في هذه المسألة شبهة.

٤٩ - مسألة في أن الصفحة العليا من الجسم بكمالها لا تكون متحركة بحركة واحدة:

اعلم أن الخلاف في هذه المسألة يجب أن يكون واقعاً في عبارة، لأنه يثبت كل جزء من الصفحة، على الصفة التي نريدها نحن بقولنا: متحرك. ألا ترى أنه لا يمتنع من القول، بأن كل جزء يحصل في جهة غير الجهة التي كان فيها من قبل. فإذا أثبته على هذه الصفة، ولم يسمّه متحركاً، كان مخالفاً في عبارة.

وبعد، فإن أهل اللغة أجروا هذا الاسم على ما حصل في جهة، بعد أن كان في غيرها بلا فصل، فيجب أن يقال في كل جزء إنه متحرك.

وبعد، فإن الصفحة إذا جعلها متحركة واحدة، فكل جزء منها ليس يخلو من أن يكون فيه حركة، أو لا يكون فيه حركة. فإن كان [٩٢ أ] في كل جزء منه حركة، فالواجب أن يكون اسم المتحرك يجرى عليه، لأن حكم الحركة مقصور على محلها.

يبين ذلك، أنه لو لم يكن إلا جزءٌ واحدٌ، لكانت الحركة إذا حلّتهُ، أوجبت كونه متحركاً. فكذلك يجب أن توجب الصّفة له، وإن كان الجزء مماساً لغيره.

فإن قيل: ليس في كل جزء منه حركة، بل ما فيه بعض الحركة.

قيل له: أليس لو لم يكن إلا جزءٌ واحدٌ، وحصل فيه هذا المعنى، لكان لا بد من أن يتحرك به؟ فكيف يجوز أن يقال إن هذا المعنى لا يكون حركة، إذا وجد محلها مماساً لغيره؟

فان قيل: لو كان هذا الجزء منفرداً، لكان لا يجوز أن يوجد فيه هذا المعنى بعينه.

قيل له: ما الذي كان يمنع من ذلك؟ ولا يمكن أن يقال في هذا المعنى، إنه يحتاج في وجوده إلى أكثر من محله إذ لو كان يحتاج في وجوده إلى أكثر من محله، وكان يحتاج إلى معنى آخر، في المحل الآخر، الذي جاور محله، لوجب أن لا يكون هذا، بان يحتاج الى ما في ذلك المحل، أولى من أن يحتاج ما في ذلك المحل، من ذلك المعنى الآخر، إلى هذا المعنى. وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى صاحبه، وفساد ذلك بمنزلة احتياج الشيء إلى نفسه.

فإن قيل: هذا مثل ما تقولون في الحياتين، إن إحداهما[١٥٣] لا تنفك من الأخرى، ثم لا يلزم على ذلك أن يكون الشيء محتاجاً إلى نفسه، فكذلك لا يلزمني ما ذكرتموه.

قيل له: إنّا نقول إن أحدنا يحتاج في كونه حياً إلى قدر من الأجزاء، ويحتاج إلى قدر من أجزاء الحياة، من غير أن يكون بعض الجواهر يحتاج إلى بعض في الوجود، وبعض أجزاء الحياة يحتاج في الوجود إلى بعض. ولا يمكنك أن تقول إن المتحرك [٩٢ ب] يحتاج إلى قدر من الأجزاء في أن يكون متحركاً، وإلى قدر من المعاني، لأنه لو لم يكن إلا جزء واحد، لكان يصح أن يتحرك، لأن الجزء الذي لا يتحرك في صحة أن يتحرك كالجسم[١٥٤].

ثم يقال له إن هذه الصفيحة متصلة بما يليها كما تتصل بالهواء فلم تفارق ما أحاط بها وإنما فارقت[١٥٥] جزءاً مما أحاط بها[١٥٦]، فيجب أن لا يجوز أن يقال أن الصفيحة بكمالها متحركة، مع أن كل جزء منها لم يفارق اكثر ما أحاط به[١٥٧]. وإذا لم يفارق ذلك فيجب أن لا تكون متحركة على موضوع ما يذهب إليه في المتحرك.

وبعد، فلا شبهة في أن كل جزء من الصفحة لم يفارق أكثر ما أحاط به.

٥٠ - مسألة في مائية المكان:

ذهب شيوخنا إلى أن المكان ما اعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقلّه. ويمنع اعتماده من توليد الهويّ. وقال شيخنا أبو القاسم إن المكان ما أحاط بغيره من جميع جوانبه. وهذا أيضاً خلاف في عبارة، وهو اسم المكان على ماذا يقع؟ والصحيح ما قاله شيوخنا؛ لأن أهل اللغة لا يصفون القلنسوة المحيطة بالرأس بأنها مكان للرأس،

ولا يصفون القميص المحيط بالإنسان بأنه مكان له. ألا ترى أنهم لا يقولون إذا نزع الإنسان قميصه أنه فارق مكانه. ولو وصفوا القميص بأنه مكان له، لكانوا يقولون فيه إنه متمكن على القميص، كما يقولون متمكن على الأرض. ولا شبهة في أنهم لا يقولون في القنديل المعلق إنه في مكان، وإن علموا إحاطة الهواء به، لما لم يكن متمكناً على شيء يقلّه، وهذا بيِّن.

فإن قيل: فهل يجب أن يكون المكان أكثر أجزاء من المتمكن؟

قيل له: لا يجب ذلك. وقد كان شيخنا **أبو هاشم** يذهب إلى أنه يجب أن يكون أكبر من المتمكن. واستدل عليه بأن الحجر العظيم لا يجوز أن يكون متمكناً على يد الواحد منا لأنه أكبر منها، والذبابة يجوز أن تتمكن عليها لأن اليد أكبر [٩٣ أ] منها. واستدل عليه أيضاً بأن قال: إن الحجر لا يقف في الجو، لأن ما يلاقيه من الهواء أقل جزءاً منه. واستدل أيضاً على ذلك، بأن المكان، إذا لم يكن أكبر من المتمكن، كان ما في المتمكن من الاعتماد رافعاً له، فلا يصح والحالة هذه أن يقلّه.

والصحيح أن يقال. إن المكان لا يجب أن يكون أكثر أجزاء من المتمكن. لأجل أن المكان من حقه أن يمنع ما فوقه من الهواء. وقد ثبت أن المنع لا يقع بنفس الأجزاء وإنما يقع بما يحدث فيه من السكون. فإذا كان سكونه مكافئاً لسائر ما يتولد عن تلك الاعتمادات التي في المتمكن. صح أن يمنعه. وإن لم تكن أجزاؤه أكثر منه.

فأما ما قاله في الحجر، فإنه لا يصح أن يتمكن على اليد، متى لم يفعل في اليد من الأكوان ما يمنع اعتماد الحجر من توليد الهويّ. فإذا فعل ذلك، صح أن يتمكن على يده. وليس يجب أن يفعل في الحجر السكون حالاً بعد حال، كما يفعل في يده. لأنه لو كان يفعل في الحجر السكون، لكان يجب أن يفعل في كل جزء منه، بقدر ما في جميعه من الثقل وجزءاً زائداً، كما يقوله في الحركة إذا أراد أن يحركه. ولو كان كذلك، لكان أحدنا إذا حاول تحريك ذلك الحجر، احتاج إلى أن يفعل أكثر ما كان يحتاج إليه إذا كان موضوعاً على الأرض. لأنه في تحريكه، يحتاج إلى منع من يحاول تسكينه، وهو الذي وضعه على يده، ويحتاج إلى منع الثقل من التوليد، فيجب أن يتضاعف ما يلحقه من المشقة على ما يلحقه إذا كان موضوعاً على الأرض. وقد عرفنا

أنه لا يلحقه مشقة زائدة، فلا يفعل هذا الذي وضعه على اليد سكوناً في الحجز في كل حال كما يفعله في يده.

فأما ما ذكره من أن الحجر لا يقف [٩٣ ب] على الهواء، فإنه إنما لا يقف، لأجل أنه ليس يحصل في الهواء من السكون ما يقع به المنع لاعتماد الحجر من توليد الهوي لأنه يجب أن يكون في المكان صلابة حتى لا يجرفه الجسم الثقيل. ولهذا إذا جمع الهواء في زق، وحصل هناك اكتناز وصلابة، صح أن يقف الحجر عليه، ولا يرسب فيه.

فأما الوجه الثالث فبعيد لأجل أن المكان، وإن لم يكن أكثر أجزاء من المتمكن، فإنه إذا كان فيه من السكون ما يزيد على ما في المتمكن من الثقل، صح أن يمنعه(١٥٨).

٥١ - مسألة(١٥٩) في أن الجسم يجوز أن يتحرك لا في مكان:

ذهب شيوخنا إلى أن الجسم يجوز أن يتحرك لا في مكان. وقال شيخنا أبو القاسم لا يجوز أن يتحرك إلا في مكان، وإن الله تعالى لو خلق جزءاً واحداً فقط لكان خالياً من الكون.

والذي يدل على صحة ما يقوله شيوخنا، أن الحركة لا تحتاج في وجودها إلى وجود المكان والجسم لا يحتاج في احتماله للحركة إلى وجود المكان، وإذا كان كذلك، صح أن توجد ولا مكان. كما أن السواد لما لم يحتج في وجوده إلا إلى وجود المحل والمحل محتمله سواء حصل مكان أو لم يحصل، فالواجب أن يصح وجود سواد في الجوهر، وإن لم يكن الجوهر في مكان، وكذلك يصح وجود الحركة وان لم تكن في مكان(١٦٠).

فإن قيل: لِمَ قلتم إن الحركة لا تحتاج في وجودها إلى المكان؟

قيل له: لأنها تحل المتحرك ولا تحل مكانه، فلذلك لا يجوز أن تحتاج إلى المكان، ولو جاز أن يقال إنها تحتاج إلى المكان وإن كانت لا تحله، لصح أن يقال في السواد مثل ذلك.

فإن قيل: لِمَ قلتم إن الجسم في احتماله للحركة لا يحتاج إلى مكان؟

قيل له: إنما يحتمل الحركة لتحيزه. فإذا حصل متحيزا كان في احتمله للحركة. وإن لم يكن مكن كهو اذا حصل المكان يبين ذلك أن الجوهر لم احتمل السواد لتحيزه. لم يفترق الحل فيه في احتماله. سواء حصل في مكن أو لم يحصل فيه.

دليل آخر: ويدل على ذلك أيضاً، أن الله تعالى لو خلق جسماً ثقيلاً ولم يخلق غيره، لكان يجب هويُّ الجسم، لأن السبب إذا حصل والمحل محتمل ولا مانع، فالواجب أن يحصل المسبب.

فإن قيل: إن عدم المكان [٩٤ ب] يجري مجرى المانع للاعتماد من التوليد.

قيل له: إنما يكون جارياً مجرى المانع، إذا كان المحل لا يحتمل الحركة لولا المكان، أو كانت الحركة محتاجة في وجودها إلى المكان. فإذا لم يصح أن يقال إن فقد المكان يُخل باحتمال المحل للحركة، لم يجز أن يُعَدَّ جارياً مجرى المانع.

سؤال لهم: قالوا: لا يعقل كون الجسم متحركاً إلا بأن يكون في مكان، لأنه لا بد من أن يفرغ ما ينتقل عنه، ويشغل ما ينتقل إليه. وليس يصح أن يفرغ أو يشغل إلا شيئاً ثانياً موجوداً، فلا بد إذن من وجود مكان حتى ينتقل الجسم.

الجواب: يقال لهم: إن قولكم «لا يعقل كون الجسم متحركاً إلا في مكان» لا يصح، لأنكم إن أردتم أنه لا يصح أن يُعلم فذلك باطل، لأنه يصح العلم به وقد دللنا عليه. وإن أردتم بذلك أنه لا يمكن اعتقاده فليس يصح أيضاً، لأنا نجد من أنفسنا صحة الاعتقاد به(١٦٢).

فإن قالوا: أردنا بذلك أن المتحرك إذا كان يجب أن يكون مفرغاً لما يتحرك عنه وشاغلاً لما يتحرك إليه، وليس يصح أن يعتقد كونه مفرغاً وشاغلاً لما ليس بثابت.

قيل لهم(١٦٣). هذا أيضاً غير صحيح، لأنا قد اعتقدنا ذلك مع أنا نقول أن هناك شيئاً ثابتاً، ونرجع بقولنا مفرغ وشاغل إلى أنه يفرغ جهة ويشغل أخرى. ونريد بالجهة أن الجوهر(١٦٤) آخر لو حصل، لكان لا يحصل بحيث هو، ولا يوجد على الحد الذي لو قدرنا أماكن لكانا يشغلان مكاناً واحداً، وهو معقول، وهو الذي نريده

بقولنا: جهة. فإذن قد صح أن نعتقد هذا. ولا يجوز أن نقضي بأنه غير معقول.

سؤال آخر: قالوا لو كان يصح أن يتحرك[١٦٥] الجسم لا في مكان. لكان إذا بعد عن جسم آخر أن يقال. بأن هذا قد قطع من المسافة ما قد صار أقرب منه. وغيره قطع من المسافة أقل من ذلك. وليس يصح [٥٩ أ] أن يقال هذا إلا على ما هو كائن ثابت.

الجواب: إن ذلك يصح أن يقال على ضرب من التقدير، وهو أنه لو كانت أماكن وأجسام بينها، لكان قدر ما بقي من الأجسام التي يحتاج أحدهما[١٦٦] إلى قطعه، أقل مما يحتاج إليه الجسم الأول. وهذا كما نقول بأن الله تعالى، لو خلق جسماً، ثم خلق بعده جسماً آخر، ثم خلق بعده جسماً آخر، لكان من التراخي بين الأول والثالث، أكثر مما بين الأول والثاني. وإن لم يكن هناك وقت آخر. ولكن يقال ذلك على تقدير أنه لو كانت أوقات. لكان ما بين الأول والثالث من الوقت أكثر مما بين الأول والثاني.

٥٢ - مسألة في علة سكون الأرض[١٦٧]:

ذهب شيخنا **أبو هاشم** الى أن الأرض يجوز أن يقال في أنها سكنت، لأن الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال ويجوز أن يقال: ان النصف التحتاني منها يختص باعتماد صعداً، والنصف الفوقاني يختص باعتماد سفلاً، وتكافأ[١٦٨] الاعتماد ان فلذلك وقفت.

وقال شيخنا **أبو علي**: إنما وقفت لأجل أن الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال.

وقال شيخنا **أبو القاسم**: الأرض انما سكنت لأنها حصلت في المركز من الفلك. والفلك من سائر جهاتها مرتفع. وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون أقوام على الأرض. أقدامهم ملاقية لأقدامنا. ونكون تحت السماء وفوق الأرض. فلو تحركت الأرض سفلاً بالإضافة إلينا. لكانت متحركة صعداً بالإضافة اليهم.

ولا يجوز أن يتحرك الثقيل عن المركز إلى الفلك بطبيعة، فلذلك وجب أن يقف.

وليس يجوز أن نقول لأولئك[١٦٩] [٩٥ ب] الأقوام الذين أقدامهم ملاقية لأقدامنا أنكم تحتنا، وأن الفلك الذي ترونه فوقكم تحتنا، لأجل أن لهم أن يقولوا لنا مثل ذلك،

لأن حالنا معهم كحالهم معنا. فإذا لم يجز هذا، وجب القضاءُ بأن الفلك مرتفع من سائر جهاته، فلو تحركت الأرض في جهة من الجهات، لكانت قد تحركت صعداً إلى الفلك، وليس يصح ذلك في الجسم الثقيل.

فالذي يدل على فساد ما قاله انه كان يجب لو رأينا هؤلاء على هذا الحد ان لا نراهم[١٧٠] منكسين، وكان يجب لو لم يكن الإنسان واحداً، أن يرى نفسه منكساً مستقيماً، لأنه يرى رِجْلَ نفسه تحت السماء منكساً، ومن حيث إنه يرى رأس نفسه تحت السماء مستقيماً، فيجب أن يكون الإنسان منكساً مستقيماً، وهذا حد لا يبلغه عاقل.

وبعد، فكان لو خرقنا في الأرض خرقاً، ثم أرسلنا فيه الحجر، أن يقف ولا يذهب.وقد عرفنا أنه لا يجوز أن لا يذهب، مع أن الثقل الذي فيه يوجب الذهاب في ذلك السمت. وليس بأن يذهب وينفذ قدراً، أولى من أن يذهب قدراً آخر. وبعد، فكان يجب أن يكون في هؤلاء الذين أقدامهم ملاقية لأقدامنا اعتماد في جهة الصعود بالإضافة إلينا، وأن يكون فينا اعتماد أيضاً في جهة الصعود بالإضافة إليهم. وقد عرفنا أن الاعتماد في جهة الصعود لا يبقى إلا بأن يكون في محله يبوسة، وأن يكون ذلك الجسم يختص بالنارية، فكان يجب أن يكون أحدنا مع كونه لحماً دماً بصفة النار، وذلك محال.

وبعد، فيجب أن يكون ما فينا من الاعتماد بالإضافة إليهم صعداً، وبالإضافة إلينا سفلاً، وهذا يوجب [٩٦ أ] أن يكون الاعتماد حاصلاً على صفتين مختلفتين لنفسه، ويجب أن لا يلزم إلا للرطوبة واليبوسة جميعاً، وأن يكون في محله رطوبة ويبوسة، وذلك محال.

ويقال لهم: أرأيتم لو لم يكن إلا واحد منا، والفلك على ما هو عليه من صفته، أليس إذا نظر إلى رجليه فلا بد أن يرى الفلك تحته، كما أنه إذا انظر إلى سمت رأسه فإنه يرى الفلك فوقه، فلا بد من بلى[١٧١]. فيقال: فكيف يجوز أن يرى الفلك في سمت رجله تحته، ولا يكون تحته في الحقيقة؟ وكيف يجوز أن يتعلق الادراك بالشيء على ما ليس به؟ وهل هذا إلا كقول من يقلب القصة، فيقول[١٧٢] إنه وإن

كان يرى الفلك في جهة الفوق، إذا نظر إلى سمت رأسه، فليس الفلك كذلك. فقد بان أن هذا كلام في غاية البعد، وما كان من حق هذا أن يخفى على المرتاض بالنظر.

فإن قيل: كيف يصح ما ذكره أبو هاشم، من أن أحد النصفين في الأرض يختص باعتماد صعداً، والآخر يختص باعتماد سفلاً، مع أن من شأن ما يختص باعتماد صعداً، أن يكون رقيقاً بصفة النار، وأن لا يُقِلّ الجسم الثقيل، بل الثقيل يحركه؟

قيل له: لا يمتنع أن يحصل فيه مع رقته ضرب من الصلابة، فيقلّ لأجل ذلك الثقيل، وهذا كما نعلم أنا إذا جمعنا الهواء في زق، فإنه يقل الحجر ولا يرسب فيه، لما يحصل في الهواء من الصلابة.

فإن قيل: فيجب إذا اجتمع الناس في جانب من الأرض وكثروا، أن يحصل هناك الثقل أكثر، فيهوي ذلك القدر من الأرض.

قيل له: ليس يمتنع أن لا يهوي، وان خلق الله تعالى فيما يلاقي ذلك الموضع من هذه الأجسام المختصة بالاعتماد صعداً، من الاعتماد ما يكافىء ما في الأرض [٩٦ ب] الملاقي له، وما في هذه الأجسام من الثقل، فلذلك يهوي ما يلاقي تلك الأجسام من الأرض.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون سبب سكون الأرض، خلق الله تعالى في الصفحة تحت الأرض، فتكون تلك الصفحة تمنع الأرض من أن تتحرك، لأنها إن تحركت مع كون الصفحة هناك، لم يصح، لأن الصفحة في حال حدوثها لا تتحرك، ومتى صح هذا، فهلا جعلتموه وجهاً ثالثاً، يصح أن يكون علة في سكون الأرض؟ وبعد، فلو خلق جزءاً واحداً تحت الأرض، وألزقه بما حواليه من الأجزاء إلزاقاً شديداً، لكان يجب أن يمنع الأرض من النزول.

قيل له: ليس يصح أن يخلق الله تعالى هذه الصفحة، إلاّ بأن يخلق فيها من الأكوان أكثر ممّا يتولد من ثقل الأرض، وإلا فإن ثقل الأرض، بأن يوجب كون صفحة الأرض في مكان هذه الصفحة، أولى من أن تحصل هذه الصفحة هناك. وإذا كان كذلك، فلا بدّ من أن يمنع ثقل الأرض من توليد الهُويّ، بما يخلق من هذه الأكوان. وكذلك الكلام بما سأل عنه في الجزء الذي قال بأنه يخلقه تحت الأرض.

فأما ما يذهب إليه قوم من الأوائل في سكون الأرض، أنها إنما سكنت، لأن الفلك يجذبها من كل جهة جذباً متساوياً، أو يدفعها دفعاً متساوياً، فجهل غث، لأجل أنه يلزم أن يتعذر على الواحد منا التصرف، ويجب إذا رمينا الحجر أن يقف في الجو، وأن لا يتراجع، بل يجب أن يتعذر علينا في الحجر، بل يجب أن يستحيل تحريك جسم من الأجسام، وهذا لا يخفى فساده على أحد.

٥٣ - مسألة في أن الثقل يجوز أن يسكنه الله في الجو:

[٩٧ أ] ذكر أبو القاسم في عيون المسائل، في الكلام في اللطيف، أن ذلك يستحيل في المقدور، وعندنا يصحّ ذلك[١٧٣].

ودليلنا على ذلك، أن السكون لا يحتاج إلى أكثر من محله، والمحل محتمل لتحيزه، والقديم تعالى قادر على اختراعه، فما المانع والحال هذه، أن يفعل الله تعالى فيه أكثر مما يتولد من الهوي عن ثقله، فيبقى ساكناً في الجو؟

دليل آخر: وهو أن أحدنا قد سكّن يده في الجو حالاً بعد حال. ولا يجوز أن يقال أن ذلك إنما يصح باتصالها به، لأنها تكون متصلة به ولا تسكن إذا لم يسكنها، ولهذا إذا نام سقطت. ولا يجوز أن يقال إنما تقف يده في الجو لأنه لا يجد ثقلاً فيها[١٧٤]، فتتنزّل معه منزلة ما لا ثقل فيه، وذلك إنما [لا] نقبله لما بيّنّاه من وجود هُويّها إذا لم يُسَكّنها. فإذا صح ذلك من أحدنا فمن الله تعالى أصح وأجوز.

فإن قيل: إنما يجوز أن يسكنها حالاً بعد حال بشرط اتصالها به، ولا يجوز أن يتصل الجسم بالله تعالى، فلا يجوز أن يسكنه في الجو حالاً بعد حال.

قيل له: إنما يحتاج أحدنا إلى هذا الشرط، لأنه لا يسكن الثقيل سكوناً مبتدئاً، إلاّ إذا كان بعضه وفيه قدرته. ومتى باين عنه، فلا يمكن أن يفعل فيه السكون إلاّ متولداً. ولا يصح أن يولد الاعتماد السكون في الحجر وهو على غير قرار. لأن من شأن الاعتماد أن يولد في غير محله الحركة، إذا لم يكن ممنوعاً من توليدها، وإذا منع منها، فحينئذ ولد السكون. والقديم تعالى يصحُّ منه أن يخترع الفعلَ اختراعاً فلا يمتنع ان يسكّن الحجر في الجو.

دليل آخر: إذا كان أحدنا قادراً على تسكين الحجر على يده، والباري قادر على مثله لكونه قادراً على سائر أجناس المقدورات، ولا يحتاج إلى [٩٧ ب] الآلة في فعل ما يقدر عليه، صح ما قلناه.

سؤال لهم(١٧٥): قالوا: إن ذلك لو جاز، لكان يجب أن لا يسقط الحجر، إذا نحن نحينا اليد من تحته.

الجواب: ان ذلك إنما يسقط لأن السكون الباقي لا حظ له في المنع وإنما يمنع الحادث منه وهو إذا نحى يده عتر(١٧٦) فيه السكون.

سؤال لهم: قالوا لو صح من الله تعالى أن يفعل ذلك لصح من أحدنا.

الجواب: لا يصح من أحدنا أن يفعل السكون في الحجر من غير آلة، فلذلك لم يصح أن يُسكّنه من غير أن يقبض عليه، والقديم تعالى يجوز أن يفعله من غير آلة، فيجب أن يصح منه ان يسكّنه في الجو حالاً بعد حال.

٥٤ - مسألة:

يجوز عندنا أن يحرّك الله تعالى جسماً ثقيلاً، من دون جسم آخر، يدفعه به، أو يجذبه به. وقال أبو القاسم في عيون المسائل لا يجوز ذلك، ولا يجوز عنده أن يفعل الله الحركة مخترعة، من غير أن تكون متولدة عن سبب. وكان بعض المتأخرين من أصحابنا يذهب إلى أن الجسم لا يخلو من الاعتماد، وأن الحركة لا توجد إلا متولدة. وكان يقول أن الاعتماد، إنما حكمت بأن الجوهر لا يخلو منه، لأنه محال أن يتحرك حركة مبتدأة. ومن شأن الاعتماد أن يولد من جهته، وجهته هي(١٧٧) المكان الثاني، فلذلك لم يجز أن يتحرك من الأول إلاّ إلى الثاني.

والذي يدل على فساد ما ذكره أبو القاسم، أن هذا يوجب أن تكون هناك حاجة، والحاجة لا ترجع إلى الحركة، لأن حكم الحركة مقصور على محلها. وإذا كانت كذلك، لم تحتج في وجودها إلى أكثر من الحل، فيجب أن تكون الحاجة راجعة إلى الفاعل. ولا يجوز أن يحتاج الفاعل إلى السبب، إلاّ إذا كان قادراً بقدرة، لأنا قد بينا أن الحاجة إلى السبب، كالتابعة للحاجة إلى القدرة، لأن ذلك [٩٨ أ] إنما وجب لأجل

أن القادر بالقدرة، إنما يفعل لأمر يَرجع إليها. ولا يجوز أن يفعل بالقدرة الفعل، من دون أن يستعمل محلها في الفعل، أو في سببه. ولو جاز ما ذكره أبو القاسم، جاز أن يقال إنّ الله تعالى، لا يجوز أن يفعل الكتابة والبناء إلاّ بآلةٍ. وبعد، فإنا قد علمنا أن الله تعالى، يجوز أن يفعل الكون في الجوهر في حال حدوثه مبتدئاً، لأن ذلك لو تولد، لكان: إما أن يتولد عن نفس الجوهر، أو عن كون آخر، أو اعتماد. ولا يجوز أن يولد الجوهر الكون لوجوه:

- أحدهما، أنه لو ولد الكون، لما كان بأن يولد بعض الأكوان أولى من أن يولد البعض، فكان يجب أن يجتمع فيه الأضداد في حالة واحدة.

- والثاني، أن من حق السبب أن يصح وجوده، ويعرض هناك عارض فيمنعه من التوليد، وهذا يوجب أن يجوز خلوه من الكون.

- والثالث، أنه كان يجب أن يقدر أحدنا على الجوهر، كما يقدر على الكون، لأن القادر على المسبب يقدر على السبب، كما أوجبنا لمن يكون القادر على السبب قادراً على المسبب.

ولا يجوز أن يكون ذلك الكون متولداً عن كون آخر، لأن الكلام في الكون الأول، كالكلام في هذا، إن كان لا يجوز أن يوجد مبتدأ، وهذا يوجب أن لا يصح منه خلق الجوهر، إلاّ بعد أن يوجد ما لا نهاية له من الأكوان. على أن الكون لو ولد كوناً في حالة، لكان يجب في الثاني أن يولد كوناً آخر، وهذا يوجب وجود ما لا نهاية له من الأكوان في حالة واحدة.

ولا يجوز أن يكون متولداً عن الاعتماد. لأن الاعتماد لا يجوز أن يولد الكون من غير أن يولد اعتماداً آخر. ولو ولد اعتماداً آخر في حالة. لوجب ان يولد في الثاني اعتماداً آخر في حالة. وهذا يوجب وجود ما لا يتناهى من الاعتمادات في حالة [٩٨ ب] واحدة. وذلك محال.

على أنا إذا جوزنا أن يولد الاعتماد الكون في محله، في المكان الذي حصل فيه محله، فالواجب أن نجوّز أن يولد في الثاني والثالث مثل ذلك. وهذا يوجب أن يقف الحجر في الجوّ إذا كان معلقاً بسلسلةٍ، وانقطعت سلسلته، بأن يولد ما فيه من الثقل

السكون حالاً بعد حال. وبعد، فان ذلك الاعتماد، كما يجوز أن يولد الكون في محله في تلك المحاذاة، فانه يجوز أن يولد الكون في المحاذاة الثانية. وهذا يوجب أن يولد الضدين في حالة واحدة. فثبت بهذا أن ذلك الكون لا يوجد في الجوهر إلاّ متولداً.

وقد علمنا أنه كان يصح من الله تعالى، أن يقدم خلق الجوهر على هذا الوقت بوقتٍ، ولو قدمه وخلقه في محاذاة من أقرب المحاذيات إلى هذه، لصح أن ينقله إلى هذه، لهذا الكون. ولا مانع يمنع منه، لأن كل ما كان مقدوراً لقادر، فإنه لا يخرج من أن يكون مقدوراً له، إلاّ لأمر يرجع إليه، أو إلى المقدور. فإذا لم يخرج عما كان عليه من الصفة، فالواجب أن يقال أن ذلك الأمر يرجع إلى المقدور، وذلك لا يخلو من وجوه: أما أن يكون وجودُه، أو وجود سببه، (أو) يقضى وقته[١٧٨]، أو يقضى وقت سببه، أو حضور وقته، أو حضور وقت سببه. وإذا لم يكن في هذا الكون أحد هذه الوجوه، فيجب أن يكون مقدوراً له كما كان، وأن يصح منه إيجاده في الثاني.

وقد علمنا أن كل ما جاز أن يفعل مبتدأً، فإنه لا يجوز أن يفعله بسبب، لأن هذا يوجب أن يكون له في الحدوث وجهان. ولو جاز ذلك، لكان يجب إذا لم يوجد السبب، وحاول أن يبتدىء بايجاده، أن يكون هناك وجهان: أحدهما يقتضي وجوب وجوده، والآخر يقتضي وجوب عدمه، وهو [٩٩ أ] فقد السبب، وهذا محال. فاذا صحت هذه الأصول علمنا أنه كان يصح منه أن يفعل الحركة في ذلك الجسم حالاً بعد حال من غير سبب.

فأما ما أورده بعض المتأخرين من أصحابنا، في أن الجسم لا يخلو من الاعتماد، فخطأ، لأنه قد ثبت أنه ليس بين الجسم وبين الاعتماد، تعليق يقتضي استحالة انفكاك أحدهما من الآخر. والذي ذكره من التعليل فاسد، لأنه ليس بأن يقال: إنما لم يَجُزْ أن يتحرك الجوهر من المكان الثاني دون الثالث، أولى من أن يقال: وإنما ولد الاعتماد الكون في محله في المكان الثاني، لأن الجسم لا يجوز أن ينتقل عن الأول إلاّ إلى الثاني. فلم ينفصل فيما ذكره من التعليل المعلل من المعلل به، فوجب أن يكون فاسداً. ولا يجوز أن يقال أن جهة الاعتماد هو[١٧٩] المكان الثاني، بل جهته هو[١] المكان الثاني وما والاه من الجهات إلى ما لا آخر له. ولذلك إذا اعتمد أحدنا على طرف الرمح الذي طوله مثلاً ألف فرسخ، وجب أن يتحرك آخره في حال ما يتحرك

أوله. فقد بان صحة ما ذكرناه، من أن الله تعالى يجوز أن يفعل الحركة مبتدأ.

٥٥ - مسألة في أن أحدنا يصح أن يسكن الجبل الذي لا يصح أن يحركه[١٨٠]:

امتنع منه أبو هاشم في الجامع. والصحيح عندنا أن ذلك ممكن. والدليل عليه: أن السبب قد حصل، ولا مانع يمنع من التوليد، فيجب أن يحصل المسبب، الذي هو السكون. يبيّن ذلك أن توليد الجبل للسكون فيما يلاقيه، يصح أن يجتمع مع تسكين هذا القادر للجبل [٩٩ ب] بالاعتماد عليه. فإذا لم يجز أن يكون مانعاً منه على وجه، فليجب أن[١٨١] نقضي بأنه لا مانع يمنع من التوليد، وإذا لم يمنع من توليده مانع، وجب وجوده لما ذكرناه.

دليل آخر: وهو أن أحدنا إذا اعتمد على حمل ثقيل، فإنه يحتاج من يحاول تحريكه إلى قدر زائد مما يحتاج إليه إذا لم يعتمد عليه. فلولا أن اعتماده، قد ولد فيه السكون، لكان لا فرق بين أن يعتمد هذا عليه، وبين أن لا يعتمد، في أنه لا يجد مشقة زائدة في تحريكه، ولا يحتاج إلى زيادة قدر حتى يخف عليه. ومعلوم أن من يعتمد عليه، ربما لا يمكنه أن يحركه، فيكون سبيله في ذلك سبيل من اعتمد على الجبل ولا يمكنه أن يحركه.

دليل آخر: أن محل الاعتماد، إذا كان في حكم المدافع لما يماسه، فإنه[١٨٢] لا بدّ من أن يولد، فإن منع من توليد الحركة، فلا بدّ من أن يولد السكون. ولا يجوز أن يقال أن محل الاعتماد لا يكون في حكم المدافع للجبل، لأنه لو كان بَدَلَهُ حيٌّ ثقيل بحيث لا يمكنه تحريكه، لكان يجد المدافعة من اعتماد هذا المعتمد، ولأن محل الاعتماد إنما يخرج من أن يكون في حكم المدافع بأحد سببين[١٨٣]: إما أن يكون في حكم المعلق، أو بأن يحصل فيه السكون من فعل فاعل حالاً بعد حال، أو بأن يكون ما يكافيه من اعتماد آخر في خلاف جهته. فإذا لم يحصل فيه أحد هذه الوجوه. فلا بد من أن يكون في حكم المدافع. فإذا حصل في حكم المدافع. ومنع من تولبد الحركة. فيجب أن يولد التسكين. يبين ذلك أن أحدنا. إذا اعتمد على جسم على الأرض. ومنع كونه على الأرض اعتماد عليه من أن يولد التحريك. [١٠٠ أ] فالواجب أن يولد التسكين.

٥٦ - مسألة:

قال أبو القاسم في عيون المسائل: «وحركة الجسم يمنة، مُحالٌ أن تكون كونه يسرة». وعندنا أن ذلك يصح، وتكون المحاذاة[١٨٤] واحدة. لأن أحدنا إذا مشى يمنه، فإن الأكوان التي تحصل في هذه المحاذيات يمنة، في ذلك السمت، من جنس الأكوان التي تحصل فيها بالانصراف. وإذا حصل منصرفاً. فإنه يفعل الأكوان في سمت اليسار، ولا يعتبر[١٨٥] بالعبارة في هذا الباب. بل لو كان مقبلاً من تلك الجهة، ومتحركاً في هذه الأماكن، لكان ما فعله الآن من الكون، ويسمى حركة يمنة، يصح أن يفعله في هذا الوقت بعينه، ويسمى حركة يسرة. ولا يجوز أن يقال، أن ذلك يكون كوناً آخر يفعله بتلك القدرة، لما قد بينّا أنهما من جنس واحد، من حيث أن كل واحد يوجبُ من الصفة مثل ما يوجبه الآخر. وهذا يوجب أن تكون القدرة، قد تعلقت بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد، وذلك لا يصح، لما بيناه في باب القدرة، فثبت بذلك فساد ما ذكره. وقد بينا فيما تقدم أن الكونين في محاذاة واحدة، يجب أن يكونا من جنس واحد، بطرق غير هذه، وقد نقصيّنا الكلام فيه.

٥٧ - مسألة[١٨٦]:

قال في عيون المسائل: «يجوز أن يوجد الجسم متوالي الحركات حتى لا تقع فيها سكون، إذا كان الكلام في أخف الأشياء، ولا يجوز ذلك في الثقيل.».

وقال في موضع آخر من هذا الكتاب: «لا بد من أن ينتهي الجسم الثقيل المنحدر. إلى حال تتوالى حركاته، فلا يكون له في الهواء سكون البته».

واعلم أن هذين القولين يتناقضان. والصحيح عندنا، أن توالي الحركات ممكن في الثقيل والخفيف، ولكن إذا رمينا جسماً [١٠٠ ب] خفيفاً، فإنه لا تكون حركته في السرعة، كحركته إذا كان ثقيلاً. فلا بدّ أن يكون ما يعرض في الجو من العوارض، يمنع الخفيف من الحركة، مالا يمنع الثقيل. فمتوالي الحركات في الجو في الثقيل أمكن منه في الخفيف، فلا أدري بأي وجه قال ذلك. ومتى كان الجسمان يتحركان لا في

مكان، وكان أحدهما ثقيلاً، والآخر خفيفاً، فإنهما يتحركان على سواء، ولا يجوز أن يكون في الخفيف ما يمنع من ذهابه سفلاً.

وقد استبعد(ه) شيخُنا أبو هاشم، والصحيح عند أصحابه أنهما يتحركان معاً، على حد واحد. وقال أيضا في الجسم الثقيل إذا فعلنا فيه اعتمادات مجتلبة، فإن الجسم بعد مدة يعود إلى ما كان، وإن لم يكن في الجو ما يمنع ذلك. وهذا أيضاً لا يصح، بل إذا لم يكن منع، فإن ذلك الحجر لا يعود إلى ما كان عليه من الثقل، ولما فعلنا فيه المجتلب، بل يجب أن يتزايد اعتماده على مرور الأوقات.

ويقال لأبي القاسم فيما ذكره أولاً، ما الذي يمنع في الجسم الثقيل من أن تتوالى حركاته، بان لا يكون في الجو عارض يمنعه من النزول، فلا يمكنه أن يشير فيه إلى وجه، لأن المانع إما أن يكون في نفس الجسم، وإما أن يكون من خارج. ويجوز أن لا يحصل المنع على أي وجه قيل فيه، فتتوالى حركاته وإن كان ثقيلاً. وإذا كان كذلك، بطل ما قاله أولاً.

ويقال له إنّ الخفيف إذا كان يتحرك في الجو وفي الهواء، وعندك أن حركته لا تصح لأنه في مكان، فكيف يجوز أن تتوالى حركاته؟ ولا بدَّ من أن يكون ما في الجو من العوارض يمنع منه، ولا بدَّ من أن تكون له وقفات. يوضح ذلك أن أحدنا مع ما يفعل في الريشة اعتماداً سفلاً، لا تجد الريشة إلا بطيء الحركة، ولا تكون حركتها كحركة الثقيل، لا سيما إذا رماه [١٠١ أ] من شاهق.

فإن قيل: فالثقيل يجوز أن تكون له وقفات في الجو أوقات متوالية.

قيل له: هذا لا يصح لأن الهواء لا يقلّه، ولكن يجوز أن تكون له وقفة في أقل قليل الأوقات، لما فيه من مكافأة المجتلب للازم، ثم يرجع باللازم. ويجوز أن يكون ذلك للجاذب، وذلك لا يصح أن يكون لمعنى سوى ما ذكرناه من مكافاة المجتلب للازم. لأنه لو كان كذلك، وكان المعنى لازماً، يجوز أن يكون نصفه يختص باعتماد صعداً، والنصف يختص باعتماد سفلاً، لكان يجب إذا تساوى ذلك أن يقف في الجو أبداً، وإن زاد أحدهما على الآخر أن لا يحصل تجاذب أصلاً. وإنما يجوز عندنا من غير وجه مكافاة المجتلب للازم، بأن يدفع نصفه بعض الأجسام التي تلاقيه دون النصف

الآخر، فيعلو أحد النصفين، ويسفل النصف الآخر، ويزولُ المانع فيهوى، فعلى هذا الوجه يحصل التجاذب.

٥٨ - مسألة:

وقال في عيون المسائل «إنّ تآلف الجزء بالجزء غير مفارقته للأجزاء». وإنما أراد بالتآلف المجاورة، لأنه لا يقول بالتأليف الذي نثبته. وهذا بعيد، لأن الذي به يفارق الآخر، لا يخرج من أن يكون كوناً في تلك المحاذاة، وبكل ما حصل فيه من الأكوان، حصل مجاوراً لما جاوره، لأن مجاورته لما جاوره، لا تخرج من أن تكون كوناً في هذه المحاذاة[١٨٧]. فلا يمكن أن يجعل بعض هذه الأكوان مجاورة مع ما[١٨٨] جاوره دون بعض، وليس في المسألة شبهة.

٥٩ - مسألة:

قال أبو القاسم في عيون المسائل في الكون في حال الحدوث أنه معنى غير الحركة والسكون[١٨٩]، وإلى ذلك ذهب أبو الهذيل[×]، وأبو علي أولاً، ثم رجع [١٠١ ب] عنه وقال: أن ذلك المعنى مخالف للحركة، وهو من جنس السكون، وجعل الحركة كوناً آخر. وعند شيخنا أبي هاشم أن ذلك معنى الحركة والسكون. والذي يدل على صحة ما قلناه وجوه ثلاثة[١٩٠]:

- أحدها أن الجوهر ليس له بكونه ساكناً صفة زائدة[١٩١] على كونه كائناً في ذلك المكان وإنما يعبر عنه بكونه ساكناً إذا دام كونه ساكنا فيه كما قلنا في كونه باقياً أنه لا صفة له بذلك زائدة على وجوده وإذا كانت الصفة واحدة بما تقدم من الدلالة فما يوجب هذه الصفة يجب أن يكون معنى واحداً.

دليل آخر: قد علمنا أن هذا الكون لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون مثلاً للسكون أو الحركة، أو ضداً لهما، أو مخالفاً لهما. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون ضداً

(×) هو أبو الهُذيل محمد بن الهُذيل (- ٢٣٥ هـ) العلاّف. أحد كبار المذهب المعتزلي على الإطلاق. وهو أشهر متكلمي مدرسة البصرة. قارن عنه. تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦، نكت الهيان ٢٧٧ - ٢٧٩، لسان الميزان ٥/ ٤١٤، فضل الاعتزال ٢٥٤ - ٢٦١، طبقات المعتزلة ٤٤ - ٤٩، درر القلائد ١/ ١٧٨، أبو الهذيل العلاّف لعلي مصطفى الغرابي.

للسكون، لأنه لو كان كذلك، لكان يستحيل أن يكون الكائن في المكان ساكناً فيه. ولا يجوز أن يكون مخالفاً له، لأنه لو كان كذلك، لكان لا يجوز أن ينتفيا بضد واحد، لما بيّنّا من قبل أن الشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين، وإنما ينفي مثلين أو ضدين، فلم يبق إلاّ أنه من جنس السكون.

فإن قيل: أنه إذا طرأت الحركة على السكون قاربها كون آخر. فالكون في أحد المكانين ينتفي بالكون الآخر. والحركة تنفي السكون. فلا يكون الشيء الواحد نافياً لشيئين غير صدين.

قيل له: إنا قد علمنا أن الكون الآخر، لو قدّر طروؤه(١٩٢) على هذا المعنى، من غير أن يقترن به المعنى الآخر الذي ذكرته، لكان لا بدّ من أن ينفي المعنيين، لاستحالة أن يكون كائناً غير كائن في ذلك المكان مع أنه ساكن فيه، فكذلك يجب [١٠٢ أ] أن ينفيهما، وإن اقترن به المعنى الآخر الذي ذكرته.

دليل آخر: وهو أنه لو كان الكون مخالفاً للحركة والسكون، وقد علمنا أن البقاء يجوز عليه بما بيّنّاه بدءاً، لوجب أن يكون الجوهر مما يجوز أن ينفي كائناً في ذلك المكان، من غير أن يكون ساكناً، بأن لا يحدث السكون، لأنه ليس بينهما تعلق يقتضي أن لا ينفك أحدهما من الآخر.

فإن قيل: أن الكون يحتاج في وجوده إلى السكون، لم يجز. لأنه كان يجب أن يصح وجود السكون، مع عدم هذا الكون، حتى يكون الجوهر ساكناً في المكان غير كائن فيه.

ولو قيل: وجوده مضمن بالسكون، لم يصح. لأنه كان يجب أن يصح أن يوجد مرة مع هذا السكون، ومرةً مع ما(١٩٣) يضاده من الحركة، كما قد علمنا من حال الجوهر والسكون، لما كان وجوده مضمناً به، وكان يجب أن يكون في نفسه على صفةٍ، لكونه عليها لا ينفك من صفة أخرى، ولا يحصل على الصفة الأخرى إلاّ ويوجد ذلك المعنى.

ولا يمكن أن يقال أنه علة فيه، لأن العلل لا توجب وجود الذوات لما بيّنّا، وإنما توجب الأحكام لها. ولا يجوز أن يكون سبباً فيه، لأنه كان لا يمتنع أن يعرض

عارض، فيمنعه من توليد السكون، حتى يبقى الجسم كائناً في ذلك المكان، غير ساكن فيه.

دليل آخر: وهو أن الله تعالى، كان يجوز أن يقدم خلق هذا الجسم على هذا الوقت بوقت، في محاذاة تلي هذه المحاذاة[١٩٤]. ولو فعله، ثم نقله بهذا الكون، إلى هذه المحاذاة، لكان هذا الكون حركة، فكان يجوز أن يوجد فيكون حركة. وكذلك لو قدم خلقه على هذا الوقت بوقت في هذه المحاذاة، ثم خلق هذا الكون فيه في الثاني، لكان سكوناً. ولا يجوز [١٠٢ ب] هذا، إلاّ وذلك الكون هو معنى الحركة والسكون على ما قلناه.

٦٠ - مسألة:

جوّز في **عيون المسائل** أن يكون للسفينة رسوب في الماء بمقدار جزء. إذا طرحت فيه خردلة. والصحيح أن يقال أن ذلك القدر. لا تأثير له في الرسوب. وإنما يؤثر في الرسوب. ما نزيد به ثقله على ما في الماء من الاعتماد. فيظهر ذلك فيه. وقد علمنا أن هذا الجزء. لو كان في غير السفينة. وطرحت في الماء. لكان يطفو[١٩٥] على الماء. لأنه أخف مما يلاقيه. فكذلك إذا طرح في السفينة. وقد ثبت بما قدمناه أن ما يطفو[١٩٥] على الماء من الأجسام. فإنما يطفو[١٩٥]. لأن الماء يمانعه من النزول فيه. والأقرب أن يقال في الحجر. إذا وضع على زق مملوء هواء. انه إنما يقف عليه لأجل أن الهواء يكثر في الزق. فتحصل فيه صلابة بالاكتناز. فتصير مقراً للجسم الثقيل. لا أن اعتماد الهواء صعداً منع الحجر من النزول. إذ لو كان كذلك..لكان يؤثر في تفريق أجزاء الزق على الحد الذي تؤثر فيه النار. إن كان في الزق بدله نار. ولا يجوز أن يقال. أن صلابة الزق تمنع من نفوذ الهواء في خلله. لأن تلك الاعتمادات إذا كثرت. حتى صارت بحيث تمنع ثقل الحجر من توليد الهوى فيه. فالواجب أن يقال أنها تؤثر في تفريق أجزاء ذلك الطرف. كما يؤثر اعتماد النار فيه. فالواجب أن يقال في علة وقوف الحجر على الزق المنفوخ فيه ما قلناه.

٦١ - مسألة في أن الحركة لا تولد أخرى ولا السكون، وأن السكون لا يولد سكونا(١٩٦):

ذهب أبو القاسم إلى أن الحركة تولد حركة أخرى وكذلك تُولّد السكون. وذهب إلى أن السكون يجوز أن يولد السكون. وعند شيخنا أبي هاشم [١٠٣] لا يجوز أن تتولد الحركة إلاّ عن الاعتماد. وكذلك السكون لا يتولد إلاّ عن الاعتماد. ويقول بان الاعتماد يولد الحركة مما في محله. وفي غير محله. ولا يولد السكون في محله. وإنما يولده في غير محله. إذا كان ممنوعاً من توليد الحركة فيه. وكان أبو علي يقول. إن الحركة من فعلنا تولد الحركة وتولد السكون. ولم يجوّز أن يولد السكون السكون.

فالذي يدل على أن الحركة لا تولد الحركة. أنها لو ولدت حركة اخرى. لما كانت بأن تولد حركة يمنة. بأولى من ان تولد حركة يسرة. لأن حالها مع الجهتين سواء. اذ قد ثبت ان الحركة لا جهة لها. وكان يجب على هذا ان يولد الشيء وضده في حالة واحدة. وهذا محال.

دليل آخر: وهو أن الحركة الثابتة تضاد الحركة الأولى، وقد علمنا بما تقدم من الدلالة، أن الشيء لا يجوز أن يولد ضده، فلا وجه لإعادته.

دليل آخر: وهو أنا قد عرفنا أن هُويّ الجسم الثقيل إنما يقف(١٩٧) على الثقل، فمتى كان أثقل كان هُويّه أسرع، ومتى كان الثقل أقل كان الهوي أبطأ، فيجب أن يكون الهوي حادثاً عن الثقل لأنه بحسبه يحصل. وإذا كان متولداً عنه، لم يجز أن يقال مع ذلك أنه يتولد عن الحركة، لأن هذا يوجب أن يكون السببان يولدان سبباً واحداً.

دليل آخر: وهو أن الحركة لو ولدت حركة أخرى، لوجب أن يذهب الجسم إذا رميناه صعداً أبداً كذلك وأن لا يتراجع.

فإن قيل: يلزم على ما ذكرتموه أن يقال ان الاعتماد لا يولد اعتماداً آخر، لأنه كان يجب أن لا يتراجع الحجر.

قيل له: أن شيخنا أبا هاشم قد فصل بين الموضعين بأن قال، أن الجسم الذي فيه

ثقل، إذا فُعِل فيه اعتمادات مجتلبة، فان بعضها [١٠٣ ب] يكافي اللازم، ولا يولد ويتولد عن الباقي مثله، ويبطل الأول، ثم الذي يولد يكافي منه قدرٌ من اللازم، إلى أن ينتهي إلى حال يساوي ما فيه من المجتلب ما فيه من اللازم، فيقف في الجو، في ذلك الوقت، ثم يتراجع بما فيه من الثقل. وعلى ما يختاره **قاضي القضاة**، أن اللازم لا يمنع شيئاً(١٩٨) من المجتلب من التوليد، لأنه لو منع، لما كان بأن يمنع البعض أولى من أن يمنع البعض الآخر، فكان يجب أن يمنع الكل، فلا يذهب، لأنه لا مخصص.

فإذا قيل: فلم يرجع الحجر؟

قال: لأنه يكتنز الهواء إلى فوق، فيثخن الهواء هناك، فيتصلب ويردّه.

ولقائل أن يقول: أن الحركة تولد الحركة، وإنما لا يذهب الجسم صعداً أبداً لهذه العلة التي ذكرتموها، فلا يمكن الاعتماد على هذه الدلالة.

دليل آخر: لو كانت الحركة مولدة لحركة أخرى، وهي أيضاً تولد السكون عندهم، لما كانت بأن تولد الحركة أولى من أن تولد السكون، إذ لا مخصّص، وهذا يوجب أن يولد الضدين في حالة واحدة.

ولهم أن يقولوا: أنكم قد جوّزتم في الاعتماد أن يولد الحركة في غير محله، والسكون أيضاً، ولم يلزمكم أن يولد السكون والحركة في حالة واحدة، بل قلتم بأن يولد الحركة أولى، إذا لم يكن ممنوعاً من توليدها، فإذا كان ممنوعاً من توليدها، ولد السكون، فأنا أقول في الحركة مثل ذلك، فأجعلها مولدة للسكون إذا كانت ممنوعة من توليد الحركة، فإذا لم تكن ممنوعة من توليد الحركة ولدت الحركة(١٩٩).

فأما الكلام في أنّ السكون لا يجوز أن يولّدَ السكون، فهو أنه لو ولد السكون، لوجب أن يولده [١٠٤ أ] في حاله، ولو ولده في حاله، لوجب أن يوجد ما لا يتناهى من السكنات في حالة واحدة. على أن السكون لو ولد السكون، لوجب أن يكون ما في الحجر من السكون في الجو، إذا كان معلقاً بسلسلة، يولد السكون، وان لا يتراجع إذا انقطعت السلسلة.

وبعد، فان أحدنا إذا سكن جسماً، واستعمل في تسكينه جميع قدره، حتى أنه

يتعذر على الضعيف تحريكه من تحت يده، فالواجب إذا رفع اليد عنه، أن يكون ذلك السكون يولد مثله في كل حال. وهذا يوجب أن يتعذر على الضعيف تحريك ذلك الجسم الخفيف، وان رفع القوي (يده) عنه، بأن توجد فيه السكنات حالاً بعد حال وتحدث. وقد علمنا أن الأمر بخلافه، لأنه في حال ما يتعلق به ويتمسك به، يتعذر على الضعيف تحريكه، وإذا رفع اليد عنه تأتى ذلك. فلا يجوز أن يقال أن السكون في كل حال يحدث فيه، وأنه يتولد البعض عن البعض. على أنه كان يجب إذ سكن أحدنا نفسه حالاً بعد حال، ثم نام، أن لا يسقط، بأن يكون ما فعل في نفسه من السكون يولد مثله فيه، فيبقى على الحد الذي كان، ولا يحتاج إلى أن يبتدىء فيسكن نفسه حالاً بعد حال. وكذلك يجب إذا سكن يده في الجو ونام أن لا تسقط يده، بأن يولد السكون في كل حال في يده مثله.

٦٢ - مسألة في أن زوال الجسم الذي يقل الثقيل من تحته لا يولد الهوي فيه.

قال أبو القاسم في عيون المسائل: لو أن رجلاً قبض على تفاحة في الهواء بإصبعه، ثم باعد بإصبعه عنها، تهوي إلى الأرض. قال: وليس يشك أن إبعاد اصبعه منها، هو المولد لها لذهابها نحو الأرض، وهذا المولد هو حركة عن الجسم، وليس[٢٠٠] حركة إليه.

وعندنا أن المولد للهوي ما فيه[٢٠١] من الثقل.[٢٠٢]. يدل على ذلك [١٠٤ ب] إن الهُوّي يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق في حالها في الهُوّي حال التفاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف. على أن تنحيّه عنها، ليس لها بالتوليد في جهة من الاختصاص، ما ليس له بغيرها.

وبعد، فإنا قد بينّا أن الشيء لا يجوز أن يولد ضده، وتنحّيه ليده يُضاد في الجنس ما في التفاحة من الكون. على أن السبب لا يجوز أن يولد في غير محله، إلا بشرط المماسة، ومع تنحية اليد لا تكون اليد مماسة له، فكيف يجوز أن يكون مولداً؟

إلا أنّ لقائل أن يقول، إن المماسة يجب أن تكون متقدمة للمسبب، وكانت اليد مماسة قبل ذلك. يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: لا بد من أن تكون المماسة حاصلة في

حال حصول السبب المولد، لأنه شرط في حكم له، وهو التوليد، وفي حال تنحّي اليد لم تكن اليد مماسة. على أن عنده أن السبب يولد في الثاني، فيجب أن نقول إن التفاحة تسكن في الجو، ثم تولد في الثاني.

وبعد فلو قدّرنا أن الله تعالى **أفنى**(٢٠٣) الجسم المماس لهذه التفاحة، لكانت التفاحة تهوي، فيجب أن يقول إن الفناء يولّد الهُوِيّ.

فان قال: انما عَلّقْتُ الهُوي بتنحية اليد، لأنه لولاها لكان لا يحصل الهوي.

قيل له: إنه شرط في التوليد، فلذلك كان لا يحصل الهُوّي لولاها، لا أنها مولدة. وهذا كما قد علمنا، أنه لولا رخاوة البطيخ، لكان لا ينقطع بالسكين، ثم لا يجب أن يكون القطع متولداً عن الرخاوة. ولولا الحياة، لكان لا يحصل في جسم زيد عند الضرب وتفريق الأجزاء، ألمٌ، ثم لا يجب أن تكون الحياة مولدة لذلك.

٦٣ - مسألة: جوّز **شيوخنا** أن يجتمع في جسم واحد حركتان وأكثر، وامتنع منه أبو القاسم، والطريقة في ذلك هو ما ذكرنا في [١٠٥ أ] جواز وجود سوادين في محل واحد.

٦٤ - مسألة في أن الحركات لا تنقسم على عدد الفاعلين:

قال **أبو القاسم** فيما خالف أصحابه؛ إن الإثنين إذا حركا جزءاً لا يتجزأ، إلى أدنى الأماكن إليه، فإنهما محرك واحدٌ، كما أن الجماعة أمة واحدة، والعشرة عشرة واحدة. وعندنا أن كل واحد منهما محرك، وما يفعله كل واحد منهما يوصف بأنه حركة.

والذي أداه إلى ذلك ما يقول، إن الحركتين لا يجوز أن يجتمعا في محل واحد. وألزمهم الشيخ **أبو هاشم**، من حيث قالوا في الاثنين إنهما محرك واحد، أن يقولوا في الثلاثة إنهم محرك واحد، ونصف ما فعلوه حركة ونصف، وذلك لا يلزمهم، لأن عندهم لا معتبر في التسمية بالعدد. فلو حرّك ألف، كان الموجود من فعلهم حركة واحدة، وكانوا كلهم محركاً واحداً.

واعلم أن الواجب أن يحقق الخلاف في هذه المسألة، فإنه يجوز أن يقع في معنى،

ويجوز أن يقع في عبارة.

فإن قالوا: كل واحد من الفعلين، لو وجد منفرداً، لم يوجب كون الجوهر متحركاً، أو قالوا(٢٠٤): كل واحد منهما، لو انفرد، لأوجب صفة، والآن هما يوجبان صفة واحدة، أو قالوا(٢٠٤): هما ليسا مثلين، كان ذلك خلافاً في معنى. وإن سلموا كل ذلك، وزعموا أنهما لمجموعهما يسميان حركة واحدة، والفاعلان يسميان محركاً واحداً، كان خلافاً في عبارة.

فإن قال: كل واحد منهما لو انفرد لم يوجب كون الجوهر متحركاً، بل لا يحصل الإيجاب على طريقته في نفي الأحوال. فالواجب أن يتكلم في موضعين:

- أحدهما، أن للمتحرك بكونه متحركاً حال، وسيجيء ذلك.

- والثاني، أن كل واحد من هذين الفعلين يوجب صفة، وذلك بيِّن، لأن الإيجاب يرجع إلى الصفة التي لكونه عليها يخالف، وذلك يختص الآحاد دون الجمل. [١٠٥ ب] وكل ذاتين: فإما أن يكونا مثلين، أو مختلفين. وإذا ثبت أن كل واحد منهما إذا انفرد أوجب الصفة، فيجب إذا اجتمعا أن يوجب كل واحد منهما صفة على حدة، فيحصل الجوهر منهما على صفتين.

فأما وجه تَمَاثُلِهما فبيّن، لأن إيجاب كل واحد منهما من الصفة مثل الذي يوجبه الآخر.

وبعد، فإن الضدّ الواحد إذا طرأ عليهما نفاهما، وقد بيّنا فيما تقدم، أن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين. على أنا نقول له: إذا كان المعنيان مختلفين، فلا بد من أن يكونا مفترقين في صفة، يكون الافتراق فيها يوجب الاختلاف. وهذا لا يمكن أن يبيّن فيهما، فيجب أن لا يكونا مختلفين. وإذا لم يكونا مختلفين، وجب أن يكونا مثلين، لأن كل شيئين لا يخلوان من أن يكونا مثلين أو مختلفين.

فأما الكلام في العبارة، فالوجه فيه أن يقول: كل واحد من الفعلين لو انفرد لتحرك به الجوهر، فيجب أن يسمى بأنه حرّكه، لأن الأسامي المستحقة للفوائد المعقولة بالإنضمام لا تتغير. يبيّن ذلك أن السواد إذا استحق هذه التسمية، فبأن

يكون وحده، أو يقارنه مثله، لا يتغير حاله في أن يجري عليه هذا الاسم.

فإن قيل: أليس إذا وجد من الاثنين، من الحروف، ما لوْ وُجد من أحدهما، كان كلاماً وكان متكلماً، والآن يقال أنهما متكلم واحد، لأنه لا يجوز أن يقال إن كل واحد منهما متكلم، مع أنه كل واحد منهما لم يفعل ما هو كلام.

قيل له: قد قيل، إن ما ذكرته لا يكون كلاماً، ولا يبطل به ما حددنا الكلام به، لأنا نقول: « ما لـه نظام من الحروف على وجه مخصوص »، وعنينا بقولنا « على وجه مخصوص » أن يكون الفاعل لها واحدا. والأجود أن يقال: إن كل واحد من الحرفين، أو الحروف، لا يستحق [١٠٦ أ] الاسم لو انفرد.

وقد بيّنا أن كل واحد من الفعلين، لو انفرد، لكان يستحق الاسم بأنه حركة. وقد قيل: إن هذا يسمى كلاماً، ولا يمكن إثبات متكلم له، فلا نطلق أنه كلام لا متكلم له، لأنه يُوهم أن لا فاعل له. لكنا نقول: إن اردت أن لهذين الحرفين فاعلين، فنحن نثبت لهما فاعلين، وإن اردت أن كل واحد منهما يوصف بأنه متكلم، فلا يصح. ولا يجوز أن يقال إنهما متكلم، لأن المتكلم هو الفاعل للكلام، فكما لا يقال إنهما فاعل واحد، فكذلك لا يقال إنهما متكلم واحد. وبذلك يفسد ما قال أبو القاسم، إن الفاعلين محرّك واحد، وكما لا يقال فيهما إنهما فاعل واحد، فكذلك لا يقال إنهما محرك واحد[٢٠٥]. [١٠٧ ب]

٦٥ – مسألة[٢٠٦]:

زعم أبو القاسم أن الحركة التي وقعت قبيحة، كان لا يجوز أن تقع حسنة. وعنده أن القبيح من الحركة لا يكون مثلاً للحسن منها. وكذلك يقول في كل فعلين، أحدهما حسن، والآخر قبيح، إنهما يجب أن يكونا مختلفين. وعندنا أن نفس ما هو قبيح من الحركة، كان يجوز أن يقع فيكون حسناً. والحركتان إذا كانتا في جهة واحدة كانتا مثلين، وإن كانت إحداهما حسنة والأخرى قبيحة.

والدليل على صحة ما قلناه أولاً، أن من دخل دار غيره بغير إذنه، كان دخوله قبيحاً، ولو أنه فعل ذلك الدخول بعينه، وقد أذن فيه، لكان حسناً. فكيف يجوز أن

يقال، إن تلك الحركة كانت لا تقع إلا قبيحة؟ أرَأَيْتَ لو أذن له صاحب الدار في الحركة، لكان الإذن يخرج هذه الحركة من أن تكون مقدورة له؟

فإن قيل: نعم أحال.لأن وجود هذا القول.لو كان يحيل كون ذلك مقدورا له. لوجب أن يكون إذن غير صاحب الدار يحيل ذلك.لأن الكلامين من جنس واحد .واذا لم يحل أن يكون مقدورا له.فيجب أن يجوز وجود ذلك بعد الإذن.ولو وجد لكان حسناً. فقد بان أن نفس ما هو قبيح، كان يجوز أن يوجد فيكون حسناً. على أن ذلك الكون، لو كان لا يصح أن يقع إلا قبيحاً، لكان يجب لو لم يكن فيه من القدر، إلا قدر ما يصح أن يفعل به هذا القدر من الأكوان، أن لا يصح منه في تلك الحالة، لو أذن له في الدخول وحالته سليمة، أن يفعل ما أذن له فيه. وعلى أن أحد الكونين، إذا كان حسناً، والآخر قبيحاً، فالواجب أن يكون [١٠٨ أ] له إلى الفصل طريق، وإلى التميز قبل فعله سبيل، ولا فصل. على أن الذي يخرج المقدور من كونه مقدوراً، أمور محصورة قد بيّناها من قبل، وقد بينّا أن الكون الذي يقبح من حيث وقع بغير رضى صاحب الدار، لو أذن له فيه، لكان لا يخرج من أن يكون مقدوراً له، فما المانع من أن يفعله فيقع حسناً؟

وعلى ذلك نقول، إنه تعالى إذا كان موصوفاً بالقدرة على إحياء الميت، عند ادعاء صادق للنبوّة، فبأن يكون كاذباً، لم يخرج من أن يكون الله تعالى قادراً عليه[٢٠٧].

وقد جوّز أبو القاسم، فيما خالف أصحابه في المقدور، أن يوجد الجسم مرةً ويكون حسنا وأخرى فيكون قبيحاً. فكأنه يقول في الجسم إنه يكون حسناً لوجود معنى يحله، وقبيحاً إذا لم يحصل في خلقه عرض لوجود معنى يحله[٢٠٨]. وهذا يوجب عليه أن يجوز ارتفاع ذلك المعنى، الذي لأجله حسن بالمعنى، الذي لأجله يصح، لأنهما ضدان، يصح[x] طروء أحدهما على الآخر، وذلك يوجب أن يصير الجسم قبيحاً بعد

(x) [يصح] كذا في الأصل.

أن كان حسناً. على أن الدلالة قد دلت على أن المؤثر في الحسن يجب أن يعلم حتى يعلم الحسن، وقد صح أن يعلم حسن ما خلقه الله تعالى من الأجسام، من غير أن يعلم هذا المعنى، لا على جملة، ولا على تفصيل. وإذا جاز أن يكون هذا وجهاً في الحسن، وغيره وجهاً في القبح، ثم العلم به لا يكون أصلاً للعلم بالحسن، فهلا جاز ما قالت المجبرة ان القبيح يقبح للنَهْي.

فإن قيل: إن الله تعالى يصح أن يخلق في أحدكم العلم بكون زيد في الدار، إذا كان في الدار، أو لم يكن في الدار، فإنه لا يجوز أن يوصف بالقدرة على خلق العلم فيكم.

قيل له: إنه تعالى لا يخرج من أن يكون موصوفا بالقدرة على خلق ذلك المعنى فينا. [١٠٨ ب]

فإذا قيل لنا: أرأيتم لو خلق (الله العلم)[٢٠٩] ولم يكن زيد في الدار، كيف كان يكون حاله؟ أحلنا السؤال، ولا يخرج وجود ذلك الاعتقاد من أن يكون صحيحاً.

سؤال لهم: قالوا: لو جاز أن يقع الفعل مرة حسناً ومرة قبيحاً، لوجب أن يكون قبيحاً لوجود معنى.

الجواب: إن هذا القدر لا يدل على إثبات المعاني، بل لا بد من أن تبطل سائر الوجوه، ما خلا إثبات معنى، وهذا بعد أن تبيّن أنه لا بد من مخصص. فإذا صح في العقل أن يكون حسناً لوقوعه على وجه، وقبيحاً لوقوعه على وجه، بطل أن يتطرق بالقدر الذي ذكره إلى إثبات المعنى.

٦٦ - مسألة: في أن الأكوان لا تُدْرَكُ بشيء من الحواس[٢١٠]

قال **أبو القاسم** إن الأكوان تدرك بالحاستين، وإليه كان يذهب الشيخ **أبو علي**، وقال شيخنا **أبو هاشم** الأكوان لا تُدْرَكُ بشيء من الحواس. والذي يدل على ما قالوه وجوه:

منها أن الذات إذا حصلت على الصّفة التي لو رؤيت لما رؤيت إلا لكونه عليها،

وحصل الواحد منا على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، وارتفعت الموانع، وجب أن يراها، وكما يجب أن نراها يجب أن نعلمها، إذا لم يكن هناك لبس.

فإذا صَحّت هذه الجملة قلنا: لو كانت الأكوان مما يجوز أن ترى، لوجب أن نراها إذا لم يكن منع، ونحن أحياء لا آفة بنا، ويجب أن نعلمها إذا لم يكن هناك لبس، وهذا يوجب أن يقع الفصل بين المتحرك والساكن، في سائر الأحوال مع ارتفاع الموانع واللبس. وقد علمنا أن أحدنا لا يفصل بين أن يكون الجسم متحركاً، وبين أن يكون ساكناً، في [١٠٩ أ] بعض الأحوال، مع أنه لا مانع ولا لبس. ألا ترى أن راكب السفينة لا يفصل بين أن تكون متحركة، وبين أن تكون ساكنة، ولو اسوّد باطن السفينة بعد أن كان أبيض، لفصل.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ها هنا لبساً، وهو أنه قد حصل فيه مثل ما حصل في السفينة من الأكوان، فيحل محل المحموم إذا أدرك بيده جسماً حاراً. فكما أنه لا يتبين حرارته، لأنها من جنس ما حملته، فكذلك سبيل ما ذكرتموه.

قيل له: فكان يجب أن يفصل إذا نظر إلى الشط، على أن ما فيه من الأكوان يضاد ما في السفينة. على أن السفينة، لو كانت سو داء[٢١١]، أو هو أسود وعليه ثياب سود، لفصل.

فإن قيل: إن وجه الالتباس فيه، حصول أكوان مختلفة فيها، فيجري مجرى اختلاط الملونات بألوان مختلفة بعضها ببعض.

قيل له: فكان يجب أن لا يفصل وإن نظر إلى الشط، على أن حمله فيها ما يحصل فيها من الأكوان في المحاذاة الثانية منه، ضد لجملة ما كان في المحاذاة الأولى. فلو كانت مدركة، لوجب أن يفصل كما يفصل، بين جواهر ملونة بألوان مختلفة، وجواهر أخر ملونة مخالفة لتلك.

فإن قيل: إن وجه اللبس فيه، هو أنّه الشعاع المتصل به لا يتغير حاله، فلهذا لا نعلمه على الصفة التي نراه عليها.

فإن قلتم إن هذا يقدح في القول في أنها ترى، لأنه يمكن أن يقال إنا لا نراها،

ولكنا إنما نفصل بين المتحرك والساكن، لاختلاف حال الشعاع، لأنه يستطيل بعد أن كان قصيرا. أو يَقصر بعد أن كان مستطيلا، أو يتعرج بعد أن كان مستقيماً.

قيل لكم: ليس أكثر من أنه لا يمكن، لمكان الفصل بين المتحرك والساكن، أن يقال إن الحركة والسكون مرئيان. ومن يسأل [١٠٩ ب] عن هذا السؤال يقول: إني أتوقف في ذلك، ولا أقطع على أحد الأمرين، فلا قَوْل من يقول بأن الحركة والسكون يريان إذا اعتمد على الفصل بين المتحرك والساكن يصح لما أوردتموه، ولا قولكم يضر ودليلكم الذي أوردتموه لما أوردته من السؤال عليكم.

فإنْ قيل: فيجب أن لا يتبين أحدُنا حركة الجسم، إذا تحرك معه وسار مع سيره، وكان شعاع جسمه المتصل به لا يتغيّر.

قيل لكم: إنكم قد عوّلتم على أن تَغَيُّرَ حال الشّعاع هو سبب الفصل بين المتحرك والساكن، ولا يعترضه هذا الوجه، فكذلك يجب أن يكون زوال هذا التغير سبباً للالتباس، حتى يجوز أن يقال إن أحدنا يرى حركةَ السفينة، ولا يثبتها لها هذا الوجه من الالتباس، وهو أن شعاعه المتصل به لا يغيّر حاله.

فإن قلتم: وكان يجب لأجل ما ذكرتموه، أن لا يُفْصل بين أن يكون باطن السفينة أسود وبين أن يكون أبيض.

قيل لكم: لاختلاف الشعاع ولتساوي[٢١٣] حالة تأثيره في معرفة الحركة والسكون وزوال العلم بها، وليس كذلك حال السواد والبياض.

قيل له: إنا نعتمد في الفصل بين المتحرك والساكن. على اختلاف حال الشعاع. إذا اختلفت حال الشعاع. فأما إذا وقع الفصل. ولم يختلف حال الشعاع، فنحن على اختلاف حال الشعاع بينهما لا نعتمد في الفصل، وإنما نعوّل على ذكره **أبو هاشم في العسكريّات**(x). واذا كان كذلك، صح أن يفسد سؤالك بأن نقول، إن هذا لا يكون وجهاً في الالتباس حتى لا يفصل بين المتحرك والساكن لأجله، وإن كنا نرى الحركة والسكون لأجل أن أحدنا إذا تحرك وأمامه جسم يتحرك على قدر

(x) كتابٌ ألّفه أبو هاشم رداً على مسائل جاءته من مدينة «عسكر مكرم» قارن بالمجموع من المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٥، الفهرست ص ٢٦١.

حركته فإن حال ما يتصل به من الشعاع لا يتغيّر، ومع ذلك فإنه يفصل بين أن [١١٠ أ] يكون متحركاً وبين أن يكون ساكناً. وإنما يفصل لأنه يشاهد مكاناً قد غطاه أولاً، ثم انكشف بالانتقال عنه، ويخرج ما يستره ويشغله من أن يكون مرئياً له، بعد أن كان رائياً له.

فإن قيل: أرأيتم لو شاهد جسماً يتحرك في مكان السير، كان يفصل بين حركته وسكونه، وإذا كان الفصل راجعاً إلى ما ذكرتموه متى لم يختلف حال الشعاع، ففي هذا الموضع إلى ماذا يرجع؟

قيل له: إنّا إذا شاهدنا جسماً يتحرك في الجو، فإنه يغطي موضعاً من الجو ويكشف عن مواضع(٢١٣) أخرى، فلذلك نفصل بين حالتيه. على أن استواء حال الشعاع، إنما يقتضي زوال الفصل، متى كان ذلك الشيء مما لا يرى، وكان الطريق إلى الفصل بين حالتي الجسم غير الرؤية، وإنما يكون اختلاف حال الشعاع، أو اختلاف حال ما يتحرك فيه من المكان. فأما إذا كان مرئياً، فطريق العلم به الإدراك، وان لا يختلف حال الشعاع معه لا يقتضي اللبس، كما أن السواد والبياض لمّا كانا مرئيين، وكان سبيل العلم بالفصل بينهما الإدراك، فبأن حال الشعاع لا يختلف معه لا يقتضي اللبس. فقد ثبت فساد ما ذكره السائل.

دليل آخر: وهو أن الحركة والسكون، لو كانا مرئيين، لوجب أن يفصل أحدنا بين أن يشاهد الجسم في مكان، وبين أن ينتقل إلى أقرب الأماكن إليه، بعد أن يكون قد غاب عن بصره، ثم رآه ثانياً، وقد علمنا أنه لا يفصل وليس لأحد أن يقول، إن قرب المكان يقتضي الالتباس، لأن ذلك لو اقتضى الالتباس، لوجب إذا اسودّ في ذلك المكان ثم ابيضّ في هذا المكان، ان يلتبس حاله عليه. وبعد، فكان يجب أن لا نتبيّن حركته، وإن كنا مشاهدين له، وقد نقل إلى أقرب الأماكن منه، لما أوردته [١١٠ ب] من قرب المكان.

دليل آخر: وهو أنّا لما رأينا السواد، فَصَلْنَا بين الكثير منه وبين القليل. فلو كنّا رائين للأكوان، لفصلنا بين الكثير منها وبين القليل. وقد علمنا أنا لا نفصل، فيجب أن نقضي بأن الأكوان لا تُرى. وربما يسمع الاخشيدي بقول أنّا لا نفصل بين الكثير

من السواد وبين القليل. ونحن نقول لا يجوز أن يجتمع في الجزء أجزاء من السواد، بل يكون ذلك سواداً واحداً، إلا أنه سواد حالك يخالف السواد الذي ليس بحالك. وهذا جهل منهم، لأنّا قد بينّا أن السواد الحالك قد ثبت أنه من جنس السواد الذي ليس بحالك.

وبعد، فإنه لا مانع يمنع من أن يجتمع من أجزاء السواد الحالك في محل واحد، ولو اجتمعت لكنا نفصل بين الكثير منها وبين القليل. على أنّا نقول، أنّا نفصل بين أن نشاهد أجزاء كثيرة من الجواهر، وبين أن نشاهد اليسير منها، فكذلك كان يجب أن يقع الفصل، بين الكثير من الحركات، وبين القليل منها.

وبعد، فإنا نفصل بين أن ندرك حلاوات كثيرة، وبين أن ندرك اليسير منها، فكذلك يجب أن نفصل بين الكثير من الحركات، وبين القليل منها، إن كانت مرئية. وقد علمنا أنّا لا نفصل، فوجب ذلك القضاء بأنها لا ترى.

دليل آخر: وهو أن الحركة لو كانت مرئية، لوجب أن تكون هيئة لمحلها، وأن تكون معاقبة للّون، وأن يستحيل أن تجتمع مع اللون، لأنه يستحيل أن يكون المحل على هيئتين مختلفتين.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنها لو رؤيت لكانت هيئة للمحل؟

قيل له: لأنها[٢١٤] إذا رؤيت ورؤي محلها، وجدت كأنها صفة للمحل، وكأنها شيء سائر للمحل، وهذا الذي نعني بالهيئة.

دليل آخر يقرب من الأول، وهو أن الحركات والسكنات، [١١١ أ] لو كانت مرئية، لكنا نعلم ضرورة فيما ليس بمتحرك من الأجسام، وما هو ساكن، أنه ليس بمتحرك. وقد علمنا أنا لا نعلم ضرورة أن الأرض ساكنة، ويحتاج إلى الدلالة على ذلك، فيجب القضاء بأن الحركات والسكنات لا ترى. ولا يمكن القلب علينا بأن يقال، ولو لم ترَ الحركة لكنا في سائر الأجسام المتحركة نحتاج إلى استدلال حتى نعلم أنها متحركة، لأجل أنه لا يمتنع أن نعلم الجوهر على صفة عند الإدراك بالاضطرار، وإن لم يُدرك عليها، كما نعلم الجوهر موجوداً باضطرار، وإن لم ندركه موجوداً. ولكن لا يجوز أن نشاهد الحركة في الجسم ولا نعلم ضرورة أنه متحرك ونشاهد

السكون ولا نعلم ضرورة أنه ساكن. حتى نحتاج إلى ضرب من الاستدلال. كما أنه لا يجوز أن نشاهد السواد. ولا نعلم ضرورة أن الجسم أسود.

واعلم، أنا وإن لم نعلم الفصل بين المتحرك والساكن الى ماذا يرجع؟ لم يضرّنا في الدليل الذي ذكرناه، على أن الحركة والسكون لا يريان. غير أنهم إذا تعلقوا بالفصل بين المتحرك والساكن. وقالوا: كما أنا نفصل بين السواد والبياض في جميع الحالات. فكذلك نفصل المتحرك والساكن.

قلنا لهم: أوّلاً: مجرد الفصل لا يدل على أن الحركة والسكون يريان إلا إذا ثبت أن الفصل لا يرجع إلى أمر آخر سوى رؤيتهما. وإذا أمكن أن يعلق بأمر آخر، لم يصح الاستدلال بالفصل على أنهما لا يريان.

وقد ذكر **أبو هاشم** في **العسكريات**، أن الفصل يرجع إلى مشاهدة المكان الذي ينتقل عنه، وأن لا نشاهد ما ينتقل إليه.

وقال في **الجامع**، إن الفصل يرجع إلى اختلاف شعاعه، لأنه إذا كان ساكناً فلا بد من أن يتغير [١١١ ب] الشعاع المنفصل من عينه، بأن يستطيل أو يقصر أو يستقيم أو يتعرج. وليس لأحد أن يقول: إنه يفصل بين المتحرّك، من غير أن يعلم حال الشعاع، ومن غير أن يثبت الشعاع، وذلك أنه لا بدّ من أن يعلم على الجملة. ولذلك إذا كان ناظراً إلى وجهه، فأراد أن ينظر إلى ساقه، فلا بدّ من أن يقلب حدقته إلى ذلك السمت. فبطل بهذا قول من يقول: لو كان الفصل كما ذكرتموه، لوجب أن لا يعرف ذلك من لا يعرف الشعاع. على أنه ينقلب ذلك عليه فيقال: ولو كان يفصل، لأنه يرى الحركة والسكون، لوجب في كل من يعلم الفصل، أن يعلم أنه رأى الحركة والسكون. وفي الموضع الذي يختلف حال الشعاع، لا شبهة في أن الفصل يرجع إليه. ولذلك إذا اضطرب شعاع أحدنا بأن أدار نفسه مرات، ظن أن الأرض متحركة[٢١٥]. فإذا تخايل له فيما ليس بمتحرك أنه متحرك، إذا اختلف حال الشعاع، فالواجب أن يكون المقتضي للفصل، في الموضع الذي يختلف حال الشعاع فيه، ما ذكرناه من اختلاف حال الشعاع.

سؤال: قالوا: لو كان الإدراك لا يتعلق بالكون، لما علمنا عند إدراكنا للجوهر

أنه كائن في جهة. ويفارق ذلك علمنا بوجوده عند إدراكنا له، لأن ذلك إنما وجب من حيث إن الصفة التي ندركه عليها من التحيز مشروطة بالوجود، ولأن العلم بوجوده يحصل وإن لم يحصل العلم بتحيزه، نحو علمنا أن الله تعالى أوجد ذاتاً ولم يعلم ما هي. ولا يمكن أن يقال إن تحيزه مشروط بكونه كائناً في جهة، بل الأمر بالعكس من ذلك.

الجواب: إن ذلك إنما وجب، لأن ما تدرك الذات عليه(٢١٦) من التحيز، لا يظهر. بذلك الحكم، وهو وجوب كونه كائناً في جهة ما، حتى يصح تحيزه. فصار ذلك بمنزلة ما قلنا: إنه لا يعلم تحيزه إلاّ مع العلم بوجوده. [١١٢ أ]

فإن قيل: إنه يعلمه كائناً في جهة ما، لا في جهة بعينها(٢١٧)، فكان يجب أن لا يُعلم ذلك لو لم يشاهد الكون.

قيل له: إنما يعلم أنه حاصل في هذه الجهة المعينة، لأن شعاع عينه قد حصل هناك. وقد بيّنا أن الفصل بين المتحرك والساكن، قد رجع إلى اختلاف حال الشعاع. وإذا كان كذلك، فلهذا الوجه يجب أن يعلمه على ذلك الحد. في الجملة يعلم الشعاع بما بيّنا، وأنه ينفذ في سمت دون سمت، ولذلك يقلب البصر من سمت إلى سمت.

سؤال: قالوا: من علم الجسم متحركاً عند المشاهدة، يتصور كونه متحركاً من بعد، كما يتصور كونه أسود، إذا كان قد شاهد سواده، والتصور لا يصح إلاّ فيما كان مشاهداً.

الجواب: إن ذلك اعتماد على عبارة، فيقال لهم ما الذي عنيتم بالتصور؟ فإن قالوا: أن يكون قد شاهد نظيره. قيل لهم: أنّا في ذلك ننازعكم، فإن كان هذا معني التصور، فالمتحرك لا يتصور كونه متحركاً، وإن أردتم أنه يعلم حقيقته، فالعلم بحقيقة الشيء لا يدل على أنّ ذلك الشيء مرئي. وبعد فإنا قد بينّا أنه إنما يعلم أنه كائن في جهة ما. لأن ذلك من أحكام الصفة التي يتناولها الإدراك.

الكلام في التأليف

٦٧ - مسألة في أن التأليف معنى سوى الكونين على سبيل القرب، وأنه يوجد في محلين(٢١٨)

اعلم أن التأليف معنى سوي الكونين على سبيل القرب، ويوجد في محلين متجاورين. وقال أبو القاسم: إن التأليف ليس بمعنى غير المجاورة، ونفي ما أثبتناه.

فالذي يدلّ على صحة ما قلناه، أن الفصل بين ما يتصعَّب علينا تفكيكه، وبين ما لا يتصعَّب تفكيكه، يقتضي أمراً من الأمور، لو لم يكن ذلك، لما كان أحد الجسمين بأن يتصعَّب علينا [١١٢ ب] تفكيكه، أولى من أن لا يتصعَّب. وكذلك الآخر لم يكن بأن لا يتصعَّب، أولى من أن يتصعب. وذلك الأمر لا شبهة في أنه لا يجوز أن يرجع إلى ذات الجسم، ولا إلى وجوده أو حدوثه، لأن ذات ما يتصعب، كذات ما لا يتصعب، والوجود والحدوث حاصلان، لما لا يتصعب علينا تفكيكهما.

ولا يجوز أن يكون راجعاً إلى عدم معنى، لأنه لا يختص به دون ما لا يتصعب تفكيكه. ولا يجوز أن يكون راجعاً إلى جعل جاعل، لما قد ذكرنا في الكتب، أن الجسم لا يجوز أن يكون كائناً في المحاذاة بالفاعل. وقد تقصّينا القول في ذلك في زيادات الشرح(×). وفي التذكرة(××). فيجب أن يكون راجعاً إلى وجود معنى. ولا بدّ من أن يكون زائدا على المجاورات. لأن أحدنا إذا نقل الجسم عن مكان الى مكان. فانه يبطل كل ما فيه من المجاورات. فإذا سهل عليه إبطال كل ما فيه من المجاورات، فبأن يسهل عليه إبطال بعضها، إن لم يحتج إلى إبطال أمر سواه، أولى. وإذا صحت هذه الجملة، وقد علمنا أنه يتصعب علينا نقل بعض الجسم الملتزق عن بعض، ولا يتصعب علينا(٢١٩) نقل سائره كالقطعة من الحجر أو الحديد، وجب القضاء بأن ذلك المعنى مخالف للمجاورة.

فإن قيل: فلِمَ يجب أن يكون موجوداً في محلين؟ قيل له: ليس يخلو القول فيه من

(×) قارن بالمقدمة.

(××) قارن بالمقدمة.

أحد أمرين: إما أن يكون موجوداً كما قلنا، أو يكون موجوداً في أحد النصفين دون الآخر. ولا يجوز أن يكون موجوداً في أحد النصفين دون الآخر، لأن المعنى الذي يوجد في محل، لا يمنع من أن يفعل في محل آخر فعل، متى لم يكن موجوداً فيه، ولا في حكم الموجود فيه.

يبيّن ذلك، أن المنع يجب أن يكون ضداً لما هو منع منه، أو يجري مجرى الضد له، فإذا كان المعنى غير موجود في محل ما يحاول الفعل فيه، ولا في حكم الموجود فيه، لم يجز أن يكون ضداً لما يحاول فعله، ولا جارياً [١١٣ أ] مجرى الضد له، فلا يجوز أن يكون منعاً منه.

فإن قيل: أليس ما يخلق فينا من العلوم، يمنعنا أن نفعل في جزء آخر من أجزاء قلوبنا الجهل بتعلقاتها؟

قيل له: إن تلك العلوم لما أوجبت للجملة صفة، صارت كأنها موجودة في كل جزء من أجزائها. يبيّن ذلك، أن أحدنا بالحياة قد صار في حكم الشيء الواحد، فما يوجد في بعضه من المعاني التي توجب الصفة للجملة، يصير في الحكم كأنه حال في جميعه، فلذلك جاز أن يكون منعاً مما ذكرناه.

فإن قيل: أليس لو كان حجر عظيم على صفحة، لكان ثقله يمنع من أن يفعل في الصفحة الفعل، وإن لم يكن موجوداً في الصفحة؟ قيل له: إن ذلك الثقل يكون في حكم الموجود في تلك الصفحة، لأن تلك الصفحة في جهته. ولذلك لو كان بدل تلك الصفحة حياً، لكان يجد ثقل الحجر كأنه فيه، ويجب مدافعته له. على أنه يولد الثقل في الصفحة مثله. فالذي يمنع الفعل في الصفحة، ما قد وجد فيها من الاعتماد متولداً عن ثقل الحجر.

فإن قيل: أليس ثقل الحجر يقتضي أن يفعل في كل جزء من الحركة، بعدد ما في جميعه، وجزءاً زائداً، وان لم يكن كل ذلك الثقل موجوداً في كل جزء، فلم لا يجوز أن يكون هذا المعنى موجوداً في أحد النصفين، ومع ذلك فإنه يمنع من أن يفعل الفعل في النصف الآخر؟

قيل له: إن ذلك الثقل يصير في الحكم كأنه موجود في كل جزء منه، من حيث

إنه لا يمكن تحريك بعضه، إلا مع تحريك جميعه للالتزاق الذي حصل هناك.

فإن قيل: إني أقول أن ذلك المعنى، وإن كان موجوداً في أحد النصفين، فإنه يصير في الحكم كأنه موجود في النصف الآخر.

قيل له: من أي وجهة قد صار كأنه موجود في النصف الآخر؟ فإنا إذا قلنا في الثقل أنه يتنزّل منزلة الموجود في كل جزء منه، بينا ذلك بأن هذه الأجزاء بالاتصال [١١٣ ب] قد صارت في حكم الشيء الواحد، فلذلك صار الثقل الحاصل في كل جزء من أجزائه، كأنه وجد في غيره الذي اتصل به. وإنك لا يمكنك أن تشير إلى أمر فتقول: لأجل ذلك قد صار هذا المعنى كأنه موجود في النصف الآخر وإن لم يكن موجوداً فيه، فلذلك منع من الفعل فيه. ومّما يبيّن ذلك أنّ المنع لا يجوز أن يكون بمجاورة واقعه على وجه، إن المجاورة لا تمنع في حال البقاء، وإنما تمنع في حال الحدوث، وكل ما يمنع من غيره لوجه التضاد، فإن باقيه لا يكون كحادثة.

يبيّن ذلك، أنه لو منع ضده في حال البقاء، لكان لا يجوز أن يطرأ عليه الضد فينفيه أصلاً. وقد علمنا أنه يجوز أن يطرأ التفريق عليه فينفيه، وإن كان أقل منه. على أن كل ما يمنع لأنه يضاد غيره، فلا معتبر بأن يقع على وجه، لأنه لا فرق فيما يؤثر في المنع، بين أن يقع على ذلك الوجه، وبين أن لا يقع. فمتى كان حادثاً، وكان أكثر منع، ومتى لم يكن كذلك، لم يمنع، فلا يجوز أن يعتبر بوقوعه على وجه. ويفارق ذلك ما أثبتناه من هذا المعنى، لأن عندنا أنه إنّما يمنع لوقوعه على وجه، لأنه لا يضاد ما هو منع منه. ولذلك قلنا إن القليل منه والكثير سواء، في أنه لا يمنع من التفكيك، متى لم يقع على هذا الوجه المعقول الذي هو التزاق، أو ما يجري مجراه. وعلى هذا نقول إن الحجر. إذا وضع بحيث حجر آخر. وفعل بينهما تأليفات كثيرة. فمن يقدر على حمل ذلك الحجر وحده. يقدر على غيره. والآخر موضوع بحيثه[٢٢٠].

فإن قيل: جوِّزوا في هذا المعنى، أن يكون معنيان موجودين في المحلين، لا ينفك أحدهما عن صاحبه، فمنع كل واحد منهما من نقل محله.

قيل له: إن كل معنيين لا يثبت بينهما تعلق من وجه معقول، فالواجب أن يصح وجود أحدهما [١١٤ أ] مع عدم الآخر. وليس يجوز أن يقال أن أحدهما محتاج إلى

الآخر في وجوده، أو وجوده مضمن به، لأنه ليس بأن يقال في أحدهما أنه محتاج إلى الآخر، أولى من أن يقال في الآخر أنه محتاج إليه. وبمثل هذا نعلم أنه لا يمكن أن يبين أن بينهما تعلق ايجاب: لا إيجاب العلة للمعلول ولا إيجاب السبب للمسبب. ولا يجوز أن يقال أن هذاكما تقولون في الحياتين، أن وجود إحداهما يستحيل من غير وجود الأخرى، وإن لم يمكن أن يقال بينهما تعلق حاجة، أو تعلق إيجاب، لأن جوابنا عنه، أن الحياة إنما لم يجز أن توجد في غير وجود غيرها، لأنها تصيّر الأجزاء الكبيرة في حكم الشيء الواحد، فوجب لأجل ذلك أن يكون في هذه الأجزاء حياة.

فإن قيل: إن هذين المعنيين يُصيّران المحل في حكم المحل الواحد، فلذلك لم يجز أن ينفك أحدهما من الآخر.

قيل له: إن الذي ذكرناه في الحياة، إنما يجب لأنها توجب صفة لمجموع هذه الأجزاء، وتلك الصفة تستحيل على آحادها. ولا يجوز أن يقال في المعنى، أنه يوجب صفة أو حكماً للمحلين، وإنما[٢٣١] يرجع إلى القادر. يبيّن ذلك أن هذا القادر، إذا زيد قدراً، لم يجد صعوبة التفكيك، والقديم تعالى يستحيل عليه هذا، وإن كان حال المحلين فيما يرجع إليهما لا يختلف.

دليل آخر: على أن هذا المعنى يوجد في محلين، وهو أنا نتصور ثلاثة أجزاء، لا يصعب علينا فك الأول من الثاني، ويصعب فك الثاني من الثالث. فلو كان التأليف لا يحل محلين، لكان يجب أن يكون المعنى الذي في الثاني، لا يخلو: إما أن يكون واقعاً على وجه يوجب صعوبة التفكيك. ولو كان كذلك، لكان يجب أن يصعب فك الأول عنه.

فأما أن لا يكون واقعاً على وجه يوجب صعوبة [١١٤ ب] التفكيك، فكان يجب أن لا يصعب فكه عن الثالث. فأما أن يصعب مع الثالث، ويسهّل مع الأول، فهذا لا يصح، لأنه يوجب أن يكون واقعاً على وجه، غير واقع عليه، فلما بطل ذلك علم أن فيه معنيين. أحدهما حالّ فيه وفي الثالث، وقد صادف في أحدهما الرطوبة، وفي الآخر اليبوسة، فلذلك صعب تفكيكه. ولم يصادف هذين المعنيين التأليف الذي بين الأول والثاني، فلذلك لم يصعب فكّه.

دليل آخر: وهو أن هذا المعنى الذي أثبته السائل، إن كان موجوداً في محل واحد، فليس يعقل ذلك إلاّ الكون. وقد بينّا أن هذا الحكم لا يجوز أن يكون راجعاً إليه. يبيّن ذلك أن التفريق يقتضي إبطال هذا المعنى.

فإما أن يؤثر في نفيه بنفسه، وإما أن يؤثر فيه بواسطة. فإن كان يؤثر فيه بنفسه، فيجب أن يكون ضداً، والذي يضاد التفريق ليس إلاّ المجاورة، وقد بينّا أنه لا يجوز أن يكون مجاورة. وإن كان يؤثر في انتفائه بواسطة، فيجب أن يكون ضداً لما يحتاج إليه ذلك المعنى. والمعنى الذي يوجد في محل، ويكون حكمه مقصوراً على ذلك المحل، فإنه لا يحتاج في وجوده إلى أكثر منه، فبطل ما قالوه.

فإن قيل: فيجب فيما لا يصعب تفكيكه أن يكون فيه تأليف.

قلنا: هذا لا يصح، لأن هذا عكس، والأدلة لا يجب العكس فيها، كما يجب فيها الطرد. يبيّن ذلك، أن الأجسام والأعراض قد اشتركت في الحدوث، وإن كان ما يدل على حدوث الأجسام غير ما يدل على حدوث الأعراض.

فإن قال: هذا ينقض تعليلكم، وذلك أنكم عللتم تصعّب التفكيك [١١٥ أ] بوجود التأليف، فإذا أريناكم وجود التألبف ولا يثبت الحكم الذي عللتم، بطل تعليلكم، فإذا بطل تعليلكم، بطل دليلكم.

قيل له: إنا لا نقول أن التأليف في التخحقيق يوجب حكماً للمحل. بل ذلك الحكم يرجع إلى القادر، وهو أنه يتعذر عليه التفكيك أو يصعب. على أنه إن كان يؤثر، فلا يمتنع أن لا يؤثر، إلاّ بشرط أن يقع على وجه مخصوص، وهو أن يصادف في أحد محليه رطوبة، وفي الآخر يبوسة، أو يكون هناك اشتباك على حد ما يحصل بين أسنان المشط. وهذا كما نعلم، أن الاعتقاد لا يؤثر في اقتضاء سكون النفس، إلاّ إذا وقع على وجه.

فان قيل: فما الدليل على أن فيما لا يتصعب علينا تفكيكه تأليفاً؟

قيل له: إن المجاورة قد ثبت أنها تولد التأليف، والسبب إذا وجد والمحل محتمل ولا مانع، فلا بد من حصول المسبب.

فإن قيل: إن المولد هو الاعتماد.

قيل له: إن هذا لا يقدح فيما نريد إثباته. على أن الكون أولى بأن يكون مولداً، لأنه لو خلق الله جزئين[٢٢٢] متجاورين، في أحدهما رطوبة، وفي الآخر يبوسة، لكان لا بدّ من أن يتصعّب علينا تفكيك أحدهما عن الآخر. والاعتماد الذي في أحدهما يختص بجهة السفل، والتأليف لم يحصل في تلك الجهة، فلا يجوز أن يكون متولداً عنه. على أن الاعتماد لا يولد في محله، في المكان الذي حصل فيه محله، ولذلك لا يجوز أن يولد الاعتماد السكون في محله. فإذا كان كذلك، وجب أن يكون المولد للتأليف هو الكَوْن. ولا يمكن أن يقال، أن التأليف يحتاج في وجوده إلى أن يكون في أحد محليه رطوبة وفي الأخرى يبوسة، لأن التأليف يوجد بحيث المحلين، [١١٥ ب] وهما له كالمحل الواحد، فكان يجب أن توجد الرطوبة في كليّ محليه، وكذى[٢٢٣] اليبوسة.

وبعد، فإن حكم التأليف مقصور على محليه، وهما بمنزلة المحل الواحد للسواد، فيجب أن لا يحتاج في وجوده، إلى أكثر من أن يصيّر الحلان له بمنزلة المحل الواحد.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يقال إن الكون يحتاج في توليده إليهما.

قيل له: ما يكون شرطاً في توليد الكون لما ولده، يجب أن يختص بمحله، حتى يكون بينه وبين السبب تعلق، ولا يوجد هذان المعنيان في محل الكون الذي هو سبب للتأليف.

فإن قيل: ألستم قد جعلتم الكون مولداً للتأليف بشرط أن يكون في المحل الاخر.

قيل له: لسنا نقول ذلك، بل لو حصل المحل الآخر مجاوراً له لا بِكَوْنٍ، لصح آن يولد التأليف.

فإن قيل: أليس الاعتماد يولد الضرب في الجسم الذي عليه، بشرط ما يحصل هناك من الصلابة، والصلابة كما يَجب أن تكون في محل الاعتماد، فيجب أن تكون في الجسم الذي نضرب عليه. لأنا نشرط توليد الاعتماد للصوت بالصّكة، فقد جعلتم الاعتماد مشروطاً في توليده للصوت معنى يوجب في غير محله، فلِمَ لا يجوز أن يكون الكون يولد التأليف، شرط وجود معنى يوجد في غير محله؟

قيل له: إن الاعتماد لاختصاصه بالجهة، يصير في الحكم كأنه موجود في الجسم الذي

يضرب علبه محله، فلذلك صح أن يكون مشروطاً في التوليد بمعنى يوجد في ذلك المحل. وليس كذلك الكون، لأنه لا يصير في الحكم، كأنه موجود في المحل الآخر، حتى يقال إنه مشروط في التوليد بالمعنى، الذي يوجد في المحل الآخر.

٦٨ - مسألة في أن الخشونة واللين [١١٦ أ] لا يُدْرِكَان(٢٢٤):

ذهب أبو القاسم إلى أنهما يدركان لمساً. وعند مشايخنا أنهما يرجعان إلى تأليف واقع على وجه لا يجوز أن يكونا مدركين.

والواجب أن يبيّن أولاً أنهما يرجعان إلى التأليف، ثم يبيِّن أنهما لا يجوز إدراكهما لأن التأليف لا يجوز أن يدرك بشيء من الحواس.

فالذي يدل على أنهما يرجعان إلى التأليف، أنهما لو كانا معنيين غير التأليف، لصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأنه لا تعلق بينهما من وجه معقول، يقتضي استحالة انفكاك أحدهما من الآخر.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنه لا تعلق بينهما.

قيل له: لو كان أحدهما محتاجاً إلى صاحبه. لجاز انفكاك أحدهما من الآخر، لأن من حق المحتاج إليه أن يجوز وجوده مع عدم المحتاج. ولا يجوز أن يكون أحدهما مضمناً بالآخر، لأنه ليس بأن يقال التأليف مضمن باللين والخشونة، أولى من أن يقال إن اللين والخشونة مضمن بالتأليف. ولأنه لو كان التأليف مضمناً باللين، فالتأليف مع استقامة الأجزاء ومع ثبوتها(٢٢٥)، يجب أن يكون في ذلك على (حد) سواء، في أنه لا يجوز أن يوجد إلاّ مع اللين، لأن تضمن الشيء بغيره يكون لأمر يرجع إلى جنسه، وقد علمنا فساد ذلك.

وبعد، فإن الشيء إذا كان مضمناً بغيره، فإنه يجوز أن يوجد معه مرة، ومع(٢٢٦) ما يضاده مرة أخرى، كما قد علمنا من حال الجوهر والكون، وذلك لا يمكن أن يقال في التأليف واللين والخشونة. على أن ذلك إنما يصح إذا ثبت أنه لما هو عليه في نفسه، لا يصح أن يوجد إلاّ ويكون على صفة، ولا يكون على تلك الصفة، إلاّ لوجود معنى. فيحنئذ يمكن أن يقال إن وجوده [١١٦ ب] مضمن به، كما قلنا في الجوهر

والكون. وهذا لا يصح ولا يتأتى في التأليف والخشونة. ولا يجوز أن يقال بينهما تعلق إيجاب. لأنا قد بينّا أن أحدهما لا يوجبُ الآخر إيجاب العلة، لأن العلل لا توجب الذوات، وإنما توجب الأحوال لها.

وبعد، فإن كان التأليف يوجب اللين مثلاً، فيجب أن يجوز وجوده من غير وجود اللّين، لأن العلة في إيجابها لغيرها[٢٢٧] لا تقف على شرط. على أن الموجب عن العلة، لا يكون لأمر يرجع إلى ذات العلة، والوجود بالحدوث لا بد من أن يتعلق بكون[٢٢٨] بالفاعل.

وبعد، فإن العلة لا توجب إلا إذا حصلت مختصة، ولا يحصل الاختصاص بالمعلول، إلا إذا حصل المعلول موجوداً، فكيف يجوز والحال ما ذكرناه، أن توجب العلة وجود الذات؟ ولا يجوز أن يكون أحدهما سبباً للآخر، لأنه إن كان التأليف سبباً للّين مثلاً، فيجب أن يصحّ وجوده مع استقامة الأجزاء، ويعرض عارض فيمنع من التوليد، لأن هذا واجب في كل سبب، لتميز الموجب عن السبب، عن الموجب عن العلة. إلا أنه يمكن أن يعترض على هذا بأن يقال، إن التأليف إذا حصل على هذا الحد، كان بمنزلة الكون، إذا كان محله مجاوراً لغيره، فكما أنه لا يجوز مع هذا أن يمنعه مانع من التوليد للتأليف، فكذلك حكم التأليف مع اللين إذا حصل مع استقامة الأجزاء. والأجو د أن يقال: كان يجب أن يولده بحيث هو، وهو بحيث المحلّين[٢٢٩] وهذا يوجب أن يكون اللّين موجوداً في محلين، وأن يكون تأليفاً. ولا يجوز في التأليف أن يولد تأليفاً آخر، لمثل ما قلنا في أن السواد لا يجوز أن يولد سواداً آخر.

وإن قيل في اللين إنه يولد التأليف، لم يجز، لأنا قد بينّا أن الكون يولد التأليف لا محالة. وهذا يوجب أن يكون المسبب الواحد يتولد عن سببين.

فأمّا الكلامُ في أنّ [١١٧ أ] التأليف لا يدرك باللمس، فهو أنه لو كان مُدْركاً باللمس، لوجب أن نفصل بين القليل منه والكثير، كما نفصل بين القليل من الحرارة وبين الكثير منها، لما كانت الحرارة مدركة باللمس.

وقد علمنا أنّا لا نفصل بين القليل من التأليف وبين الكثير بطريق اللمس، فوجب القضاء بأن التأليف لا يُدْرَكُ لَمْساً.

وقد استدل شيخنا أبو هاشم على ذلك بطرق:

★ منها أن المماسّة لو كانت مدركة لمساً، لوجب إذا ادركناه، أن ندرك محليه، لأنه لا يجوز أن ندرك الحال، ولا يدرك المحل، إذا كانا مدركين بطريق واحد. وهذا يوجب إذا كانت المماسّة بين محل الحياة، وبين غيره، أن يدرك محل الحياة بنفس المحل، وهذا فاسد، لأنه لا يجوز إدراك ذلك المحل بنفسه، وإنما يدرك بغيره.

★ ومنها أنه لو أدركت المماسّة بين محل الحياة والخشونة مثلاً، وكان في محل الحياة حرارة، لوجب أن تدرك الحرارة بنفس ذلك المحل. لأنه لا يجوز أن يدرك التأليف في محل، ويكون في ذلك المحل حرارة، ثم لا تدرك الحرارة. لأن ما يمنعه من إدراك الحرارة، يمنعه من إدراك عرض آخر في ذلك المحل، بهذا الطريق، الذي هو اللمس. ومن المحال أن يدرك حرارة اليد بنفس تلك البد، وإنما يدركها بموضع آخر.

★ ومنها أنه كان يجب أن لا تكون الصفحة التي تلي يده، تمنع من إدراك صفحة ثانية مماسّة لهذه[٢٣٠]. وهذا إنما وجب، لأجل أن الحال والمحل، إذا أدركا بطريق واحد، فما يمنع إدراك المحل، يمنع من إدراك الحال.

★ ومنها أنه لا يخلو من أن يدرك كلا[٢٣١] محلي المماسة، أو يدرك أحدهما، او لا يدرك شيئاً منهما. ولا يجوز أن يدرك كلا محليه لما بيناه. ولا يجوز أن يدرك أحدهما. ولا يدرك الآخر. لأن ما يمنع من إدراك المحل. يمنع من إدراك معنى فيه. إذا كان المحل والحال [١١٧، ب] يدركان بطريق واحد. ولا يجوز أن بدرك المماسَة ولا يدرك المحلان لما ذكرناه. ولأنه لو أدركها. كذلك لأدركهاتأليفا لا لمؤلف. ولو صحّ ذلك. لصحّ وجوده لا لمؤلف. وفي مؤلف. والاعتماد على هذه الوجوه لا يصح. لأن لقاتل أن يقول: إنما يكون إدراك المحل شرطا في إدراك ما يحله. متى كان ذلك المحل مباينا عنه. أو في حكم المباين عنه. فلذلك لم يجب أن يدرك محل الحياة بنفسه. فهذا اعتراض على الأول والثاني والرابع.

فأما الوجه الثالث. فيعترض عليه بأن بقال: لا يمتنع أن يدرك المماسَة. التي بين الصفحة المجاورة لىده. وبين صفحة أخرى. ولا يدرك الصفيحة الأخرى. لأن الشرط في إدراك المماسة قد حصل. وهو كونها بحيث لا ساتر بينها وبين محل الحياة. ولا

مكان يصلح أن يكون فيه ستر. وحصل هذا الشرط مع أحد محلبه دون الآخر.

دليل آخر: وهو أن التأليف لو كان يدرك لمساً، لوجب إذا لمسنا المتجاورين، أن يتبين هناك أمراً زائداً على تجاورهما، وقد علمنا أنا لا نتبين أمراً زائداً.

ولقائل أن يقول: لا يتبين، لأنه يلتبس بالمجاورة، ولأجل أنه حالٌّ في محلها.

سؤال لهم: إن قيل: فإذا لم تكن الخشونة واللين مدركين، فما بالنا نفصل بين الخشن واللّين، كما نفصل بين الحار والبارد؟

قيل له: إن المضرّس إذا أدركناه، وهو الخشن، فإنه يحصل بين أجزائه وبين محال الحياة، ما يجري مجرى التداخل، ويحصل تفريق يولد ألماً. وذلك يتبيّنُهُ الإنسان، إذا أمر يده على المنشار وغيره من الأجسام الشديدة الخشونة.

٦٩ - مسألة:

ذكر أبو القاسم في **عيون المسائل** أن [١١٨ أ] الطول والعرض والعمق غير المماسة، لأنه يضم أحد الطويلين إلى الآخر، فيحدث مماسّة واجتماع، ولا يحدث طول. وعندنا أن الطول يرجع إلى مماسّة واقعة على وجه، وكذلك العرض والعمق. فالكلام في هذا يتعلق بالعبارة دون المعنى. ومعلوم أن أهل اللغة يقولون: طوّلت الحديد إذا فعلت هذه المماسة المخصوصة. وإنما لا يظهر في أحد الطولين إذا ضم إلى الآخر الطول، لقلة المماسة الذاهبة في تلك الجهة.

ويقال له: ما قولك في جزء إذا ضم إلى جزء، أتقول إنه حصل فيه طول؟

فإن قال: لا أقول بذلك.

قلنا: فإن ضممنا إليه جزءاً آخر إلى أن يزداد شيئاً كثيراً، فيجب أن تقول أنه لا يحصل فيه طول. فإن ارتكب، لزمه أن يقول لا طويل في العالم، لأنه لا يعقل من ذلك إلا انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض.

وبعد، فإن المراد بالطول الأول، أن يكون مجاورة واقعة على وجه، لا المماسّة التي نثبتها، فإن أهل اللغة لم يعقلوا ذلك كما عقلوا التجاور.

لكلام في الاعتماد(٢٣٢)

الأقرب أن أبا القاسم يشير بالاعتماد إلى أنه سكون أو حركة، وبعض المنتسبين إليه يصرح بنفيه. ودليلنا على إثبات الاعتماد وجوه:

- منها، فصلنا(٢٣٣) بين ما يدافع من الجسم، وبين ما لا يدافع كالهواء.

فإن قيل: المرجع بهذا الفصل إلى أجزاء تدخل أجزاء، كما يحصل من الضغط بالشيء الثقيل.

قيل له: المقتضي لهذا الضغط ما يختص به من الثقل.

- ومنها، أنا نفصل بين ما يشق علينا تحريكه، وبين ما لا يشق. فالمؤثر في ذلك، لا بد من أن يكون وجود معنى، [١١٨ ب] يعبر عنه بأنه ثقل.

- ومنها، أن القادرين إذا تمانعا في تجاذب حبل وتساوى مقدورهما، فلا بد من أن يفعل كل واحد منهما ما يمنع به القادر الآخر عن الفعل. وذلك لا يمكن أن بقال أنه يحصل بالسكون، لأن ما فعله الاول إذا كان من جنس ما فعله الآخر، لم يمنعه مما حاوله. فلا بد من أن يقال: إن كل واحد منهما يفعل فيه ما من شأنه أن يولد فيه الحركة إلى جهته لولا فعل الآخر.

- ومنها، أنا نعدي بالفعل عن محل القدرة، وذلك لا يصح إلا بما يختص بجهة، بما قد دللنا عليه، وليس ذلك الا الاعتماد.

- ومنها، أن الجسم الثقيل يجب هَوْيه اذا لم يمنعه مانع. فلا بد من أن يكون لمعنى أوجب ذلك، وذلك هو الاعتماد سفلاً، لأن نفس الجوهر محال أن يوجب الحركة.

فإن قيل: لم لا يجوز فيما لا يختص بجهة أن يعدى به الشيء عن محله، ويولد في جهة دون جهة، لا لمخصص، كما يولد عيناً دون عين لا لمخصص. قيل له: إنا قد أعلمنا أن الكون لا يولد في غير محله، لا لوجه سوى أنه لا يختص بجهة. فكل ما لا يختص بجهة، فيجب أن لا يولد في غير محله.

فإن قيل: أليس الحجر يتراجع عن الجسم الذي يصطكّ به، ويتولد عنه الذهاب

في غير جهة ذلك الاعتماد، ويختص بأن يولد في غير ذلك السمت، دون سمت آخر، ولا مخصص؟

قيل له: هناك مخصص، لأنه من تلك الجهة كان مجيء الحجر أولاً، فلذلك يتراجع في ذلك السمت إذا اصطكّ بغيره، ولا يتراجع في غير ذلك السمت. وكيف يمكن أن يقال في الاعتماد أنه حركة أو سكون، ويكون معتمداً لا متحرك ولا ساكناً ولا مماساً؟ على أن الحركة والسكون يولدان في محلهما، والمماسات لا حظ [١١٩ أ] لها في التوليد أصلا، فالاعتماد يولد في غير محله. على أن أجناس الأكوان لا حصر لها، والاعتمادات منحصرة بحسب انحصار الجهات، والتأليف جنس واحد، والاعتماد مختلف ومتماثل ولا تضاد فيه، وفي الأكوان متضاد. فكل هذا يدل على أن الاعتماد معنى سوى الحركة والسكون والمماسة.

٧٠ - مسألة:

قال أبو القاسم في عيون المسائل: لا يجوز أن يكون في الجسم من الثقل ما يوازي الجبل، كما لا يجوز أن يوجد في الشعر من الصلابة ما ثقل الجبل.

إعلم، أن غرضه بذلك الجسم الصغير.

والأصل في ذلك أن يقول: إن الاعتمادات الكثيرة يجوز أن تجتمع في محل واحد، وقد دللنا على جواز ذلك في ما[٢٣٤] تقدم.

ويبيّن ذلك، أن جبلاً لو وقع على صفحة من أجزاء لا تتجزأ، لكان لا بد من أن يكون اعتماد الجبل، يولد في كل أجزاء الصفحة مثل ما فيه من الثقل. وإذا جاز ذلك في تلك الأجزاء، جاز في جزء واحد أيضاً. وإذا اجتمعت تلك الاعتمادات في جزء واحد، وصادف حدوثها حدوث الرطوبة، فلا بد من أن تبقى فالباقي يكون تقلاً فيجب على هذا...[٢٣٥] [١٢٠ ب]

فإن قال[٢٣٦]: إن هذا يؤدي إلى دفع الضرورة، لأننا[٢٣٧] نعلم ضرورة أن الخردلة لا يجوز أن تكون بزنَة الجبل،[٢٣٨] كما نعلم ضرورة أن الذرة، وحالة تلك في الصغر، لا يجوز أن تكون في قوة الفيل.

قيل له: إن اختيار أحوال الفاعلين والقادرين عند الدواعي والصوارف. واختبارنا لأحوال أنفسنا عند الضعف والقوة وما شاكل ذلك، لا يمتنع أن يصير طريقاً للعلم الضروري الراجع إلى هذه الطريقة. فكما نعلم باضطرار من أحوال أنفسنا، أنه يمكننا وثبة نهر صغير. ولا يمكننا وثبة النهر الكبير. ويمكننا حمل الجسم الكبير عند اختبار أحوالنا، فكذلك لا يمنع أن نعلم عند معرفتنا بأحوال الأحياء، من صغير فيهم ومن كبير، أن الذرة لا يصحَ منها ما يصحَ من الفيل. والإشارة إلى طريقة لهذا العلم ممكنة، وليس كذلك حال ما ذكرته من ثقل الخردلة، وأنها تساوي الجبل في ذلك أولا تساويه، وهل يمكن ذلك فيها أو لا يمكن، لأنه لا طريق لنا نعلم به على وجه الاضطرار، كما قدمناه من قبل.

ويبيّن ذلك أنا نعلم في الجملة، أن القادر يصحّ منه الفعل على وجه الاضطرار. فيصح في كيفيته أن يعلم على وجه الاضطرار، ولا يعلم ماله يصير الجبل ثقيلاً، وماله تصير الخردلة لها حظ من الثقل. فكلُ ذلك يعلم باستدلال، ولهذا صحّ في كثير من المتكلمين، أن يقولوا في هذه الحركات أنها مبتدأة، لا أنها واجبة عن اعتماد في الجسم، حتى جوّز شيخنا أبو علي فيما يتحرك بالرياح الشديدة، أنه مبتدأ وليس بمتولد. وفي المتكلمين عالم [١٢١ أ] ينفون التولد أصلاً. فلا يمكن والحال هذه ادعاء الضرورة في ذلك، كما ذكرنا في الذرة والفيل. ويمكن التفرقة بينهما من وجه آخر، وذلك لأن الدلالة قد دلت، على أن للقدرة تأثيراً لا في القدرة، وتأثيراً في محلها، وأن مقدورها يكثرُ بكثرتها وبكثرة المحال. ومعلوم من حال الفيل، أنه تكثر قُدرة وتكاثر محالها، ولا يتأتى مثل ذلك في الذرة، وذلك يوجب في الجملة، العلم بأنه لا يصحّ منها، ما يصح من الفيل. وقد ثبت أيضاً أن لصلابة محل القدرة تأثيراً في القدرة، وتأثيراً في كون المحل الذي في الافعال، وذلك يوجب التفرقة بين هذين الحيّين، ولم يثبت مثل ذلك في الاعتماد.

ومتى قال قائل: إنه قد ثبت أيضاً في الاعتماد اللازم، وإن لم يثبت في نفس الاعتماد وجنسه، كما قلنا للشيخ أبي علي لما قال إنّ الفعل يرجع إلى نفس الجوهر. واذا ثبت في الاعتماد اللازم، فيجب أن يكون الصّحيح ما قاله أبو هاشم، إنه لا يصحّ أن يوجد في الصغير من اللازم ما يوجد في الكبير. وذلك لأن الذي يثبت في ذلك، إنما

نثبته على ذلك الأصل، وهو أنه لا يصح في الخردلة أن توازي في الثقل الجبل. وإنما يثبت هذا الفرع، بثبات ذلك الأصل. فكيف يصحّ أن يجعل أصلاً، ويبنى ما هو أصله عليه؟ فالصحيح أنه إنما ثبت فيه، أن الصغير الآن لا يجده موازياً بالثقل الكبير. وهذا صحيح، والذي فيه الخلاف، هو هل يصحّ ذلك في المقدور أم لا؟ وقد بيّنا أنه لا يمكن تعليل بقاء الاعتاد مع الرطوبة في غير موضع، إلا مع القول بأنه يثبت في حال حدوثه، فيقتضي فيه البقاء. وهذا يوجب أن الأمر في الثقل، على حسب ما خلقه الله [١٢١ ب] تعالى في حال إحداثه للرطوبة.

فأما ما ذكره أبو القاسم، أن الشَّعرَ محال أن يوجد فيه من الصلابة ما ثقل الجبل، فإنه يقال: ولِمَ لا يجوز ذلك في المقدور؟ ومعلوم أن الصلابة ترجع إلى تأليف واقع على وجه، وليس يمتنع بما بيّناه، أن توجد الأمثال الكثيرة في محل واحد، فما المانع من أن يوجد في المحل الواحد ما يكون مُقلاًّ للجبل لأجله ومعه؟

الكلام في الرُطُوبات واليبُوسات[٢٣٩]

٧١ - مسألة:

الذي يقتضيه مذهب أبي القاسم، على ما ذكره في[٢٤٠] أنّا نحيل الهواء ناراً عند القدح، أن نقول أنّا نفعل اليبوسة كما نفعل الحرارة، وإنا كذلك يجوز أن نفعل الرطوبة. والذي ذكرناه من قبل، من الدلالة على أنا لا نقدر على الحرارة، يدل أيضاً على أنّا لا نفعل الرطوبة واليبوسة، فلا وجه لإعادته.

٧٢ - مسألة: قال أبو القاسم في الأرض أنها بارد يأبس، كما قال في الهواء أنه حار رطب. والصحيح عندنا، أن كل ما فيه اعتاد لازم سفلاً، فلا بدّ من أن يكون فيه لرطوبة. والأجسام الأرضية تختصّ بالثقل، وقد ثبت أن الاعتاد لا يلزم سفلاً، إلا إذا كان قد صادف حدوثه حدوث الرطوبة. والثقل هو هذا المعنى، فيجب أن يكون في الأجسام الأرضية رطوبة. على أن الأجسام الأرضية يحصل فيها الالتزاق، والالتزاق[٢٤١] لا يكون إلا بالرطوبة واليبوسة، لما بيّنا في غير موضع، فيجب القضاء بأن في هذه الأجسام رطوبة. على أنه لو حصلت اليبوسة فيها، لكان فيها اعتاد لازم

صعداً، ولكان يجب أن يذهب صعداً إذا لم يمنع من ذلك مانع. وقد بيَّن في الكتب، أن اليبوسة وجودها [١٢٢ أ] مضمن بوجود اللازم صعداً.

٧٣ - مسألة: واظنه يذهب إلى أن الرطوبات واليبوسات مدركة باللمس. وقد كان أبو علي يذهب إلى ذلك ثم رجع عنه.

وعند شيوخنا أنهما لا يدركان لمساً.

فالذي يدل على ما ذكروه، أن الرطوبة واليبوسة لو كانتا مدركتين لمساً، لكان أحدنا بأن يماس السفرجل أو غيره من الفواكه، يتبين نداوته ورطوبته من مَسِّهِ، ولا يحتاج إلى الغمز عليه. وقد علمنا أنه يحتاج إلى أن تغمز عليه، حتى نعلم ذلك. فدلّنا ذلك على أنها لا تدرك لمساً، لأن كل ما يدرك لمساً، فإنه يكفي في الإدراك له، أن يكون محل الحياة معه، بحيث لا ساتر بينه وبين ذلك المدرك، ولا مكان يحصل أن يكون[٢٤٢] فيه ساتره.

دليل آخر:[٢٤٣]

وهو أن الجسم بأن تكثر يبوسته أو تقل، لا يتبين بطريق اللمس والإدراك، فيجب أن يقال أنها لا تدرك إذ لو أدركت، لوقع الفصل بين القليل منها وبين الكثير. على أن الرطوبة لو كانت مدركة باللمس، لكانت كالهيئة للمحل وكالصفة له، وكان المحل يتغير بها، كما يتغير بالحرارة، فكان يجب أن تعاقب الحرارة والبرودة، وقد علمنا فساد ذلك.

سؤال: فإن قالوا إن أحدنا بأن يجاور الماء بيده، يفصل بين حاله وبين حال التراب، ولا يحتاج إلى الغمز، فما أنكرتم أن الرطوبة مدركة. قيل له: إنما يجد برد اليد، فأما النداوة فلا تتبيّن إلا بالاختبار، أو بأن يندفع من تحته إذا غمز عليه، فقد بان صحة ما ذكرناه.

الكلام في الحياة[٢٤٤]

٧٤ - مسألة:

زعم أبو القاسم، أن حياة[٢٤٥] الحيوان المحتاج إلى الغذاء، [١٢٢ ب] لا تثبت إلا

أن يتغذى ما دامت هذه طبائعها.

وعند شيوخنا أن الحياة لا تحتاج إلى الغذاء، وإنما هي[٢٤٦] بالعادة.

والدليل على صحة ما قالوه. أن الحال في ذلك يختلف في الحيوانات، فيتغذى بعضها بما هو سم قاتل للآخر، كفأرة البيش لأنها تتغذى بالبيش، والحنظل يتغذى به الظبي. وبعد، فإن أحوال الحيوان، إذا منع من الغذاء، يختلف في موتها. ولو كان ذلك موجباً، لما اختلفت، كما لا يختلف في انتفاء الحياة عند بطلان البنية المخصوصة.

فإن قيل: يلزمكم أن لا يحتاج إلى الروح، لأن أهل النار يعيشون من غير روح، لأن الروح هواء بارد، ولا يكون ذلك في النار. وبعد، فإن أحوال الحيوانات يختلف ممن يؤخذ بنَفسه، فمنهم من يموت أسرع، ومنهم من يموت أبطأ. وفي الحيوان من يعيش في الماء، وان لم يكن له نفس تتنفس ولم يتخلل جسمه[٢٤٧] الروح.

وبعد، فإن في الكف حياة، وإن لم يكن فيها روح.

قيل له: أما أهل النار، فيجوز أن يخلق الله تعالى لهم الروح، على الوجه الذي تبقى حياتهم معه، ويمنع أجزاء النار من أن تحلله. ولا يُعَدّ هذا القدر روحاً ولا راحة، فما هم فيه من ألوان العذاب كتنفس المضروب بالسياط. وأما المأخوذ بنَفسه، فالوجه فيه أن فيه روحاً، فيبقى حياً لذلك إلى أن يحمي الهواء الذي قد بقي فيه بالأجزاء النارية التي في جسمة. وإنما يختلف حال الحيوان، بحسب ما يغلب في جسمهم من الأجزاء التي فيها نارية. فأما الحيوان الذي يعيش في الماء. فالهواء يتخلل الماء ويصل اليه. ولذلك يجمد الماء في الشتاء لتخلل الهواء له.

فإن قيل: فما بال أحدنا يموت إذا غرق؟

قيل له: لحاجته إلى اكثر مما يتخلل الماء من الهواء. فأما الكف، ففيها خلل يصح أن يتخلله الروح، ولذلك يصحّ أن يخرج منه العرق، ويجد البرد في الشتاء. على أنّا لا نوجب مجاورة [١٢٣ أ] الروح لكل محل من محال الحياة، وإنما نوجب مجاورتها لمحال مخصوصة، فلا يلزم ما ذكروه لهم.

٧٥ - مسألة في أن الموت ليس بمعنى:

ذهب أبو القاسم إلى أن الموت معنى. وأبو هاشم ربما توقف في إثبات الموت، وربما قوي نفيه. والصحيح عندنا أن ننفي الموت. والذي يدل على أن الموت ليس بمعنى، أن إثبات معنى غير مدرك لا يمكن إلا أن يكون هناك حكم موجَب عنه أو حالة. وتجويز خلاف ذلك يؤدي إلى الجهالات وقد ثبت أنه لا حكم يتوصل به إلى إثبات الموت إلا انتفاء الحياة عن المحل وسائر ما يحتاج إليه حاصل لما كان ذلك مما لا سبيل إلى العلم به وإذا لم يكن إلى إثبات الموت طريق فالواجب نفيه. فإن قيل: ما أنكرتم أنه لا بد من إثبات الموت، فإن اليد إذا بُنيت جاز أن تُبنى بنية سمكة فتبقى الحياة فيه وجاز أن لا يبقى. فعلمنا أنها لا تنتفي إلا بضد. قيل: هذا لا يصحّ لوجهين.

- أحدهما، أنّ ما يكون حياة لزيد، لا يجوز أن يكون[٢٤٨] حياة لحي آخر.

والثاني، أنه وإن جاز أن تكون حياة زيد حياة لحي آخر،[٢٤٩] فإنما تكون حياة له بأن تبقى[٢٥٠] على ذلك الحد، فأما إذا لم تبق فلا تحتاج إلى أمر زائد تنتفي الحياة به سوى التفريق.

فإن قيل: قد عرفنا أن الحياة عند التفريق تنتفي، وعلمنا أنه لا ينفيها، فلا بد من معنى آخر يحصل مع التفريق يكون ضداً للحياة ونافياً لها.

قيل له: إن التفريق ينفي ما تحتاج الحياة في الوجود إليه، فيكون نافياً لها بواسطة[٢٥١]

٧٦ - مسألة في أن الموت إن كان معنى فإنه لا يجوز أن يكون ضداً للحياة:

ذهب أبو القاسم إلى أن الموت معنى يُضَادُّ الحياة. وأبو هاشم حين أثبت الموت معنى قال إنه لا يضادها. فالذي يدل على أن الموت إن كان معنى، [١٢٣ ب] لا يجوز أن يضاد الحياة في الحقيقة، أنه لو كان ضداً لها لعاد إلى أن يكون مثلها، لأن ذلك الضد لا بد من أن يكون موجباً لصفة للجملة بالعكس مما توجبه الحياة. ولا توجب

صفة للجملة. إلا والجملة كالشيء الواحد، فيجب أن يكون إنما صارت كالشيء الواحد به. ولا يمكن إثبات معنى غير هذا الضد، أثر في أن صيّر الجملة كالشيء الواحد، فيجب أن تكون إنما صارت كالشيء الواحد[٢٥٢] بهذا المعنى المضاد للحياة. وقد ثبت أن الحياة لأمر يرجع إلى جنسها، تصير الأجزاء في حكم الشيء الواحد. فكل ما شاركه في هذه القضية يجب أن يكون مثلها، فلذلك قلنا إنه لو كان ضداً لها لكان الضد مثلاً.

دليل آخر: وهو أنه لو كان الموت مضاداً للحياة لافتقر إلى كل ما تفتقر الحياة إليه، لأن ذلك من حكم الضدين، إذ لو افتقر أحد الضدين، إلى ما لا يفتقر الضد الآخر إليه، لالتبس المتضاد بما لا يتضاده إذ كان لا يمكن القطع، على أن وجود ذلك الضد، يمتنع لأجل هذا الضد، بل لانتفاء ما يحتاج في وجوده إليه. فثبت أن الموت لو كان معنى، كان لا يضاد الحياة.

فان قيل: أليس عندكم أن الزاي يخالف الراء ويضادها. وإن كانت إحداهما لا تحتاج الى ما تحتاج الأخرى اليه؟

قيل له: نحن لا نقطع على أنهما متضادان. وبعد. فإنا لا نقول إن الحرف يحتاج في وجوده الى بنية. وانما لا يصح أن يفعله أحدنا إلا مع البنية لافتقارنا الى آلة في فعل هذه الحروف.

فإن قيل: أليس الكون في مكان، يضاد الكون في مكان آخر، وإن لم يجز أن يطرأ أحدهما على الآخر، والمحل يكون في ذلك المكان.

قيل له: إنا لم نوجب في الضدين، أن تكون صفة أحدهما الراجعة إلى ذاته صفة الآخر، وإنما أوجبنا ذلك في المثلين دون الضدين. ويجب في الضدين أن يكون لأحدهما [١٢٤ أ] صفة، بالعكس مما للآخر فيما يرجع إلى ذاته.

فإن قيل: أليس اعتقاد حصول الذات على صفة، يضاد اعتقاد أنه ليس بحاصل عليها؟ ثم أحد الاعتقادين يحتاج إلى ما لا يحتاج إليه الآخر، لأن اعتقاد كون الذات على صفة يحتاج إلى اعتقاد صحة كونه عليها، واعتقاد أن الذات ليست على تلك الصفة لا يحتاج إلى ذلك؟

قيل له: إنا لا نقول إن اعتقاد كون الذات على صفة، يحتاج إلى صحّة كونه عليها. لأن الصحة إما أن تستعمل في الأمر المنتظر فلا يجب أن يقترن بهذا الاعتقاد أنه يصح أن يحصل عليها في المستقبل. لأن ذلك لو وجب أن يقترن بهذا الاعتقاد، لكان يجب، إذا علمنا أن القديم عالم الآن، أن نكون معتقدين لتجدّد هذه الصفة في المستقبل. وقد علمنا أن ذلك مما لا يجب أن يقترن بما فعلناه من اعتقاد كونه قديماً. وإن أراد بالصحّة ما يكون كالتابع للثبوت، فإن ذلك مما لا يستند إليه اعتقاد الثبوت، بل هو مفتقر إلى اعتقاد الثبوت، لأنه تابع له، والشرط لا يتبع المشروط، بل المشروط يكون تابعاً ومترتباً عليه.

فإن قيل: إن علامة التضاد فيه حاصلة، وهي أنه ينفي الحياة عن المحل من دون واسطة.

قيل له: يكون نافياً لها بواسطة، لأنه يصيّر المحل في حكم المنفصل وإن كان متصلاً، ولا يجوز أن توجد الحياة فيما يكون غيراً له، فلذلك وجب انتفاء الحياة به.

٧٧ - مسألة في أن الموت هل يجوز أن يوجد في الجزء المنفرد:(٢٥٣)

الذي يقتضيه [١٢٤ ب] كلام أبي القاسم، أن الموت لا يجوز أن يوجد إلا مع بنية ولحمية. والصحيح عندنا، أنه إن كان معنى، فلا يحتاج إلى أكثر من محله في وجوده. والذي يدل عليه، أن حكم الموت مقصور على محله. وقد دللنا فيما تقدم، على أن كل معنى يكون حكمه مقصوراً على المحل، فإنه لا يحتاج في وجوده إلى أكثر من المحل، فلا وجه لإعادة ذلك.

٧٨ - مسألة في أن الموت لا يجوز أن يكون ضداً للعلم والقدرة وسائر ما يحتاج إلى الحياة:

ذكر أبو القاسم في كتاب «الاستطاعة» من عيون المسائل أن العلم يضاد الموت. وعندنا أن العلم لا يجوز أن يضاد الموت، ويقرب ذلك عند التحقيق أن يكون كلاماً في عبارة. فالذي يدل على أن الموت لا يضاد العلم، أنه لو ضاده، وقد ثبت عنده أن الموت مضاد للحياة، لوجب أن يضاد شيئين مختلفين غير ضدين. وقد علمنا أن ذلك

لا يجوز بما أوردناه في مسألة مفردة.

دليل آخر: قد علمنا أن الموت ينتفي عنده العلم، لانتفاء ما يحتاج إليه من الحياة، فَحَلَّ الموت مَحَلَّ تفريق القلب، في أنه لا يضاد العلم، لما كان تأثيره في إحالة ما يحتاج العلم في وجوده إليه.

دليل آخر: وهو أن من حق كل ضدين، صحة وجود كل واحد منهما بدلاً من الآخر، والمحل أو الحي على حالة واحدة. فلو كان الموت يضاد العلم، لوجب أن يكون موجباً للجملة، وما كان حكمه مقصوراً على المحل، لا يجوز أن يوجب صفة للجملة، [١٢٥ أ] لأن بعض الجملة في حكم الغير للجملة، كزيد وعمرو في أن ما يختص بأحدهما لا يجوز أن يضاد ما يختص بالآخر.

دليل آخر: لو كان الموت يضاد العلم، لوجب أن يكون متعلقاً بالغير كالعلم، وأن يكون متعلقاً بمتعلقه على ذلك الوجه في ذلك الوقت. وقد علمنا أن كل ما يتعلق بالغير. فإنّ ما[٢٥٤] يتعلق بغير ما يتعلق به، لا يجوز أن يضاده فيما لا يتعلق أصلاً بأن لا يكون ضداً لما يتعلق بالغير أولى.

٧٩ - مسألة:

وأظن أبا القاسم كما يقول في أجزاء من الفعل إنها حركة واحدة يقول في الحياة مثل ذلك. وذلك فاسد عندنا، لأن الإدراك يصح بكل عضو، فيجب أن يكون منه معنى يفارق ما يستحيل فيه كالشعر. على أن الحياة توجب كون الجملة حية، والإيجاب لا يكون إلا لصفة ترجع إلى ذاتها، وصفات الذات ترجع إلى الآحاد دون الجمل، وقد تقدم القول فيه. فأما الكلام في جواز وجود حياتين في محل واحد، فقد مضى نظيره، عند الدلالة على أن السوادين يجوز وجودهما في محل واحد.

٨٠ - مسألة في أن البقاء يجوز على الحياة:

إعلم أن المعتمد في هذا الباب أنا نعلم أن أحدنا لا يخرج من أن يكون على الصفة التي لأجلها يصح أن يدرك، إلا بعد أن يطرأ ما يؤثر فيه من معنى يجري مجرى الضد لما تحتاج الحياة في الوجود إليه، فيجب أن يكون لذلك تأثير في انتفاء الحياة،

ولا يؤثر في انتفائها، إلا والمعلوم من حاله أنه لولاه لبقيت الحياة.

وقد استدل **أبو هاشم** في **الجامع** بأن قال: قد علمنا أن القدرة يجوز أن تبقى وهي محتاجة إلى الحياة، فيجب أن تكون الحياة باقيه، كما أنه لا يجوز أن يكون السواد باقياً وهو محتاج [١٢٥ ب] إلى الجوهر في وجوده، إلا ويكون الجوهر باقياً.

واعلم أن الاعتماد لا يصح على ما ذكره، لأن لقائل أن يقول، إن مجرد الحياة فيه كافية في أن القدرة يصح أن تبقى معه.

يبيّن ذلك أنه لو لم توجد هذه الحياة بعينها، ووجد مثلها، لكان يصح وجود هذه القدرة معه. وإذا كان كذلك، فلا فرق بين متجدده وبين باقية، يوضح ذلك أنَّ التأليف لما افتقرَ إلى أن يكون محلاه متجاورين، لم يفترق الحال سواء، كان باقياً أو طارئاً، ولذلك تخلف المجاورات بعضها بعضاً في ذلك. فالمعتمد ما بدأنا به، وإنما وجب ما ذكره في الجوهر، لأن السواد يحله، ولا يجوز أن يوجد في غيره، فلذلك لم يجز بقاؤه لو لم يبق محله، ففارق أحدهما الآخر.

٨١ - مسألة:

وذهب **أبو القاسم** إلى أن الحياة تحتاج إلى الرّوح وإلى الدم. وجرى في التدريس في كلام قاضي القضاة مرة، أنه لا يحتاج إلى الدم ولا إلى الروح، لأنه لا طريق إلى إثبات الحاجة إليها. وذلك أن الإنسان متى نزف دمه، وأخذ بنفسه، جاز أن يموت لبطلان البنية التي تحتاج الحياة إليها، لأن نفسه عند الأخذ عليه تحمى فتفرق بعض بنيته. وكذلك إذا نزف دمه، يحصل بجرَيَان الدم تفريق في محال حياته، فتزول بنيته وتبطل لذلك حياته.

فإن قيل: إن هذه الطريقة توجب الغنى عن البنية أيضاً، لأن الواحد منا إذا بطلت بنيته فإنما يموت لا لمكان نقض البنية، بل يجوز أن يكون إنما مات لخروج الدم وقطع الروح.

قيل له: قد عرفنا في الجملة أنه يحتاج إلى واحد من هذه الأشياء. فأول ما يحتاج [١٢٦ أ] إليه البنية، لأنها تختص بمحل الحياة، ومجاورة الدم وتردّد النَفَس يرجع الى

غير محل الحياة[٢٥٥]. وإذا كان كذلك، كان صرف الحاجة[٢٥٦] إلى ما يختص بالحياة[٢٥٧]، أولى من صرفه إلى ما يختص به. على أن هذا إنما يمكن أن يورد على الدليل الذي نقوله، في احتياج الحياة إلى البنية، من حيث أنها تنتفي عند انتفاء البنية. فأما إذا لم نسلك هذه الطريقة، بل قلنا إنها تحتاج إلى البنية، لأنها لو وجدت في الجزء المنفرد، لوجب أن يكون المحل حياً، لم يمكن أن يقلب علينا ما ذكره السائل، وليس لهم طريق إلى أن الحياة تحتاج إلى الدم والروح سوى ما حكيناه، ويمكن أن يعارض بما قلناه، فلا معنى للقول بأن الحياة تحتاج إليهما، ولا وجه يقتضي حاجته إليهما.

٨٢ - مسألة في أن الحياة هل تجب إعادتها:

كان أبو هاشم يقول أولاً إن التأليف هو الذي يجب إعادته، لأن زيداً إنما يبينُ من عمرو بالتأليف لا بنفس الأجزاء إذ يجوز أن تكون أجزاء عمرو سُمْناً لزيد. ثم رجع وقال إنه تبين بالحياة، من حيث أن حكم التأليف مقصور على محله، والحياة هي التي يرجع حكمها الى الجملة. واحدى الجملتين انما تبين من الأخرى. بالأمر الذي يرجع اليها لا الى بعضها. فلذلك وجب إعادة الحياة. ليكون المثاب هو الذي كان مستحقاً للثواب.

وعلى ما يقوله أبو القاسم، لا يجوز إعادة شيء من الأعراض، من الكلام في جواز الإعادة على الحياة بيّن، لأن البقاء يجوز عليها، والقادر قادر لذاته. ولا يجوز أن تكون متولدة عن سبب فيجب أن تكون حالها في صحة الإيجاد، وقد عدمت بعد أن كانت موجودة، كما كان حالها في صحة الأحداث أولاً. وقال أبو القاسم لو جازت الاعادة على الأعراض لجاز فيما أحدث حسناً، أن يعاد قبحاً، وهذا الذي ألزمناه مذهبنا. وإنما يُنكر أن يوجد الشيء حسناً [١٢٦ ب] ثم يصير قبيحاً في حال بقائه.

لأنه انما يكون حسناً لوقوعه على وجه وكذلك انما يكونِ قبيحاً لوقوعه على وجه، والباقي يستحيل ان يكون واقعاً على وجه. وليس كذلك اذا أفني، لأن ايجاده يصح على خلاف الوجه الذي وجد عليه أولاً، فيكون قبيحاً. وقال ابو القاسم، ولو جاز ان يعاد العرض، لكان الضدان موجودين في العالم، وهذا قد بيّنا فساده من قبل.

واعلم أن الحياة لا يجب إعادتها على ما تختاره، لأن مثل هذه الحياة التي علم من حالها أن زيداً يكون حياً بها كهي، ولا فرق بين إعادتها وإيجاد مثلها.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه لا فرق بين أن يعيد هذه الأجزاء التي لا بد منها، وبين أن يخلق مثلها التي يصح أن توجد فيها[٢٥٨] حياة زيد، في أنها تكون زيداً، لأن حياة زيد لا يجوز أن تكون حياة لغيره. يبيّن ذلك أن هذه الأجزاء التي هي سمن، لو ركبت تركيباً مخصوصاً، وفعل سائر ما تحتاج الحياة في الوجود إليه، لكان لا مانع يمنع من أن تخلق فيها الحياة، التي تكون حياة لزيد. ولو خلقت لكانت زيداً، وكذلك لو كانت بدل هذه الأجزاء أجزاء أخر، مما قد علم من حالها أن حياة زيد يجوز أن توجد فيها.

قيل له: متى لم تعد تلك الأجزاء بعينها، وخلق مثلها، لم يكن قد أثيب من يستحق الثواب، لأن هذه التي خلقت لم تكن من قبل، ولم تعمل ما يستحق الثواب لأجله. واعلم أن حياة زيد، إنما صحّ أن توجد في هذه الأجزاء التي هي سمن، فأما إذا خلقت أجزاء الأصل، فإن تلك الحياة لا يجوز أن توجد فيه.

الكلام في القُدَر

٨٣ - مسألة في أن القدرة معنى زائد [١٢٧ أ] على الصحة:

اعلم أن أبا القاسم قال في القدرة إنها هي الصحة الزائدة، وأراد بها العافية لا التئام الأجزاء.

واعلم أن العافية، إن لم يرد بها اعتدال المزاج وزوال الأمراض، لم تعقل. والمعقول من اعتدال المزاج تساوي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. ولا يجوز أن تكون القدرة هذه المعاني، لصحة وجودها في الجماد، واستحالة وجود القدرة فيه. ولأن هذه المعاني لا تتعلق بالغير، والقدرة تتعلق بالغير. ولأن للقادر بكونه قادراً، حالاً ترجع إلى جملته، واحكام هذه المعاني مقصورة على محالها. على أن هذه المعاني متضادة، ويستحيل أن يجب عن المتضاد صفة واحدة. وإن أراد بالعافية زوال المرض فذلك

نفي، والقادر يكون قادراً لوجود معنى. ومن قال إن القدرة هي[٢٥٩] التأليف الواقع على وجه، وهو الذي نسميه صحّة. فالذي يبطله أن التأليف يصح وجوده في الجماد، والقدرة يستحيل وجودها في الجماد. ولأن التأليف جنس واحد والقُدر مختلفة، ولأن العلة في إيجابها لا تقف على وقوعها على وجه، ولا على شرط منفصل، لأن صفتها الذاتية إنما تظهر إيجابها، فلا يجوز أن توجد ولا توجب.

سؤال لهم:

قالوا: إن القدرة لو كانت غير الصحة، لكان يصحّ وجود أحدهما مع عدم الآخر، فكان لا يمتنع أن يكون أحدنا حياً صحيحاً سليماً من الآفات، والفعل لا يصحّ منه لفقد القدرة عنه.

الجواب:

يجوز ذلك لأن شَحْمَةَ الأذن صحيحة سليمة عن الآفات، والفعل لا يصحّ بها لفقد القدرة عنها. وهذا يمكن أن نجعل ابتداء دلالة على أن القدرة، لا يجوز أن تكون في معنى الصحة على أي وجه [١٢٧ ب] حملت الصحة عليه.

وقد قال بعض المنتسبين إلى أبي القاسم، أن ذلك يوجب عليكم القول، بأنه ليس في جسد الإنسان القدرة، إلا في جزء واحد، وهو قول معمّر في الإنسان. لأنّا نقول لكم على ما ذكرتموه في شحمة الأذن، يجب أن لا يكون في جلدة الإصبع قدرة، وكذلك يسألون[٢٦٠] عما وراءها من الصفحة، ثم كذلك أبداً.

الجواب: إن جلدة الإنسان ليس بينها وبين ما وراءها مفصل. فلذلك لم يصحّ تحريكها دون تحريك ما وراءها. وفارقت الإصبع واليد بكمالها، لأن هناك مفصلاً. ولذلك لا يصح تحريك القلب من دون تحريك الحقو، لفقد المفصل. وليس كذلك شحمة الأذن، لأن بينها وبين الغضروف ما يجري مجرى المفصل، وهو رخاوة أحدهما وصلابة الآخر. فلو كانت القدرة حاصلة في شحمة الأذن، لأجل صحتها وسلامتها، لوجب أن يصح الفعل بها ابتداء، وقد رئي في الناس من يحرك شحمة أذنه، لما حصلت فيها قدرة.

ويقال لهم: إذا جعلتم القدرة هي الصحة، فيجب أن لا يعقل للقادر صفة سوى كونه معتدل المزاج. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون كذلك كل قادر، حتى يبقى أن يكون الله تعالى قادراً. ولا ينقلب ذلك علينا فيما نقوله في العلم، لأن عندنا أن الله تعالى حاصل على مثل الصفة التي تحصل لأحدنا[٢٦١] بكونه معتقداً. إلاّ أنه لا يسمى معتقداً. والصفة التي نجدها من أنفسنا، متى لم يكن من يختص بها مفتقراً إلى معنى، لم يلزم أن يكون صاحب قلب وضمير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولا يمكنهم أن يقولوا إن الله تعالى، حاصل على مثل الصفة التي عليها المعتدل المزاج منا، لأن تلك الصفة ليست إلا تساوي الحرارة والبرودة [١٢٨ أ] والرطوبة واليبوسة، ولا يثبت للجملة بها صفة. وعلى قولهم يجب أن لا يصح التزايد في القُدر، إن كان المرجع بها إلى اعتدال المزاج وزوال السَّقم والمرض عن البدن. ويجب أن لا يصحّ في المتساويين في الصحة، إلا أن يتساويا في كونهما قادرين. وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون الصبي، صحيح البدن معتدل المزاج، ثم يكون الرجل الأيّد أقوى منه. وكذلك لا يمتنع أن يتساوى رجلان في اعتدال المزاج، ثم يكون أحدهما أقوى من الآخر، وربما يقع في المرض من هو أقوى حالاً من كثير من الأصحاء.

٨٤ - مسألة في أن القدر مختلفة:

ذهب أبو الحسين الخياط وأبو القاسم، أن القدرتين قد تكونان مختلفتين وقد تكونان متشابهتين[٢٦٢] واعتبرا في تماثلهما أن يصحّ أن يفعل بإحداهما[٢٦٣]، ما هو من جنس ما يفعل بالأخرى، ومتى لم يصح ذلك كانتا مختلفتين. مثاله أن القُدَر على الارادات متماثلة، وكذلك القدر على الكلام، وعلى المشي. والقدرة على المشي مخالفة للقدرة على الكلام، لأن الإرادة لا تصح باللسان، ولا الكلام بالقلب. وعندنا أن القدر مختلفة.

والذي يدل على ذلك، أن البعض لا ينوب مناب البعض فيما يرجع إلى ذاته، لأن الذي يصحَ ببعضها يستحيل بالاخر. ولا يلزم عليه ما يقولان[٢٦٤] ان ما يوجد في بعض الجواهر من الألوان، لا يصح وجُوده في غيره من ذلك، لأن الجواهر تحتمل كل ذلك وإنما لا يصير ان يحل[٢٦٥] في هذا الجوهر ما حل في الآخر، لأمر يرجع إلى العرض.

والا فلو حلّ هذا الجوهر، لكان ما هو عليه من كونه [١٢٨ ب] متحيزاً كافٍ. وبعد، فلو وجد في هذا الجوهر نفس ما وجد في جوهر آخر، لكان ما عليه لا يتغير. وليس كذلك التعلق بمقدور واحد، لأنا لو قدرنا أن ما يصح بإحداهما يصح بالأخرى، فارق حالُهما حالَهما، إذا قلنا إن إحداهما تختص بالتعلق بواحدة منهما دون الأخرى. وإنما أحلنا تعلق القدرتين بمقدور واحد، لما في ذلك من وجوب كون مقدور واحد لقادرين.

فإن قيل: لا يصح وجودهما إلا في قادر واحد.

قيل له: هذا لا يجوز، لأنه لو صح ذلك، لكان[٢٦٦] لا يمتنع أن يكون في الجواهر ما لا يحتمل جنساً من الأعراض، فلا يأمن أن يكون في الجواهر ما يستحيل أن يكون في جهة مخصوصة.

فإن قيل: إن كان تغاير متعلق القدرتين ينبيء عن اختلافهما، فالقدرة الواحدة يجب أن تكون مختلفة في نفسها، لأنها تتعلق بمقدورات متغايرة.

قيل له: إنا استدللنا على اختلاف القدرتين، بأن إحداهما لا تنوب مناب الأخرى فيما يرجع إلى ذاتها، وهذا لا يمكنه أن يرينا[٢٦٧] فيما عارضنا به.

دليل آخر: وهو أن القدرة لو كانت غير مختلفة، لكان يصح أن ينفيها عجز واحد، لأن حالها مع الكل سواء، كما نقول في البياض الواحد، إذا طرأ على محل فيه أجزاء كثيرة من السواد، دون أن ينفيها. ويجوز أن يستدل بهذه الدلالة على ما ذكرناه، بأن نقدّر العجز معنى. ألا ترى أنه كان يجب أن ينفيها، وإن لم يتعلق بمتعلقاتها[٢٦٨]. وهذا لا يجوز، لأن كل معنيين تعلقا بالغير، فإنهما لا يتضادان، إلا إذا كان متعلقهما واحداً، ولذلك كانت الإرادة [١٢٩ أ] للشيء لا تضاد الكراهة لغيره. وذكر بعض المنتسبين إلى أبي القاسم، أن هذا الدليل لا يستقيم على طرائقكم، لأن عندكم يجوز أن ينفي الشيء الواحد مختلفين، كالموت في أنه ينفي القدرة والحياة. وهذا لا يتكلمه من يعرف مذهبنا، ولم يكن عند هذا الجاهل، إلا الكذب على مخالفيه.

٨٥ - مسألة في أن القُدَر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة:

ذكر أبو القاسم في عيون المسائل، في فصل ترجمه بالقول في القدرة التي بها يكون الكلام، أهي التي يكون بها المشي لو وجدت في الرجل؟ فيقال في قُدَر الجوارح، لا يجوز أن تكون قدراً على أفعال القلوب؟ وقال: لو صيّر الله اليد بمثل صفة اللسان، لما كانت هذه الصحة التي هي الآن في اليد، هي الصحة التي كان يجوز أن يخلقها فيها لو جعلها لساناً، بل كان يجب أن تكون صحة أخرى، وذلك على أصله أن القدرة هي الصحة.

والدليل على أن القدر وإن كانت مختلفةفمقدوراتها متجانسة. هو أن قدر القلوب لا شك في اختلافها. وقد دلّلنا عليه من قبل. ولا شبهة في تجانس مقدّوراتها. فلذلك صح أن نفعل ببعضها مثل ما يصح ان نفعل بسائرها. وكذلك قدر الجوارح. وإنما وجبت هذه القضية فيها. لأمر يرجع إلى أنها قدر. فيجب أن يكون ذلك مستمراً في كل قدرة. فيجب أن تكون قدر القلوب قدراً على أفعال الجوارح. وكذلك قدر الجوارح قدراً على أفعال القلوب.

دليل آخر: لو قدّرنا أنه تعالى. نقل بعض محال القدر. من أجزاء اليد إلى تضاعيف أجزاء [١٢٩ ب] القلب. وبناه معه البنية المخصوصة. لصح أن يفعل بما فيها من القدر، أفعال القلوب. لأنا إن[٢٦٩] لم نجوّز ذلك. لزمنا أن نجوّز في اليد قدراً كبيرة. لا يصح أن نفعل بها شيئاً من أفعال الجوارح والقلوب. وذلك باطل. ففسد ما أدى إليه[٢٧٠] وصح بما ذكرناه من الدليلين ما ذهبنا إليه.

سؤال: قالوا لو كانت قدر الجوارح قدراً على أفعال القلوب، لصح أن نفعل بقدر اليد العلم والإرادة.

الجواب:

إن ذلك إنما لم يصح، لا لأن القدرة ليست[٢٧١] قدرة عليها، ولكن لفقد ما تحتاج إليه من البنية، وإنما لا نفعل بقدرة القلب الحركة لفقد المفصل.

٨٦ - مسألة: لا يجوز أن تتعلق القدرة عند مشايخنا بأكثر من جزء واحد من جنس واحد في وقت واحد والمتولد في هذا الباب كالمباشر إلا في موضعين على ما نبينه من بعد؛

وقال أبو القاسم، لا يجوز أن يوجد بالقدرة الواحدة، في الوقت الواحد، أكثر من فعل واحد مباشر. ويجوز أن توجد أفعال كثيرة متولدة، وتكثر هذه الأفعال وتقل، على حسب حال الجسم الذي تتولد فيه، في صلابته واسترخائه، وثقله وخفته، وذلك أن أجزاءه لنا كالآلات التي نفعل بها. قال: وقد ضربنا مثل ذلك بالخشبة نحرّك بها جسماً فيصعب علينا تحريكه، ثم تجفّ وتصلب فيسهل بها تحريك ذلك الجسم بعينه. وربّما يجري في كلام بعضهم، أن القدرة الواحدة تتعلق بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد، إلا أنه لا يقع بها إلا فعل واحد. ويقتضي هذا الإطلاق، التسوية بين المتولد والمباشر. وقال أبو القاسم [١٣٠ أ] في عيون المسائل وفي [ال] مسائل الواردة في العجز، أنه عجز عن أفعال كثيرة. لأنه لو كان العجز عن كل فعل من ذلك، غير العجز عن الفعل الآخر، لجاز أن يرتفع العجز عن أحد الأفعال التي عجز عنها بالقدرة، فتوجد قدرة على الشيء وليست قدرة على مثله ونظيره. وهذا يقتضي أنه كان يذهب إلى أن القدرة الواحدة، تتعلق بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، من محل واحد.

والذي يدل على صحة ما ذكرناه، أن القدرة لو تعدت في التعلق عن جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد، ولا حاصر، لوجب أن تتعلق بما لا يتناهى. ولو تعلقت بما لا يتناهى مما هذا سبيله، لوجب أن لا يقع التفاضل بين القادرين، وأن يصح منا ممانعة القديم، وأن يتأتى من الضعيف حمل الجبال الراسيات.

فإن قيل: لِمَ قلتم إنها لو تعدت في التعلق عن جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد، لتعلقت بما لا يتناهى إذا لم يكن حاصرٌ؟

قيل له: لأنها لو تعدت في التعلق عن جزء واحد، من جنس واحد، إلى أكثر من ذلك، إذا كان الكلام في الأوقات، أو في الحال، تعدت إلى ما لا يتناهى. وإنما تعدت

الى ما لا نهاية له[٢٧٢]، لأنها تعدت عن واحد ولا حَاصر، لوجب أن تتعلق بما لا نهاية له.

فإن قيل: هذا التعليل لا يصح، لأن تعلقه بهذا الوجه، وتعديه عنه، يدخل فيما لا يتناهى، فيجب أن يكون الحكم المعلل يدخل فيما يعلل به.

قيل له: ليس الأمر على ما قدرته، لأنه يجوز أن يتعلق. بما لا يتناهى، مع أنه لا يتعلق بأي واحد نُشير إليه من ذلك، ولا بآخر يكون [١٣٠ ب] متعدياً إليه.

فإن قيل: أليست القدرة تتعلق بجنس وتعدّت عنه إلى جنس آخر؟ ومع ذلك فإنها لا يجب أن تتعلق بكل جنس ولا حاصر؟

قيل له: إنها إذا تعدت عن جنس ولا حاصر، وجب أن تتعلق بسائر أجناس مقدورات القدرة، وكذلك نقول. ولم نقل إنها إذا تعدت عن جزء واحد ولا حَاصر فيجب أن تتعدى إلى ما يستحيل أن يكون مقدوراً له. كما إنا لم نقل، إذا تعدت في التعلق عن جنس إلى جنسين وأجناس، فلا حَاصر أن تتعلق بكل جنس من الأجناس.

فإن قيل: أليست الرؤية إذا تعدت في التعلق عن جنس إلى جنسين وأجناس، فلا حَاصر أن تتعلق بكل جنس من الأجناس[٢٧٣]؟

قيل له: فإنه لا يجب أن الرؤية، إذا تعدت في التعلق عن جنس واحد إلى غيره ولا حاصر، وجب أن تتعلق بكل ما يصح أن يكون مرئياً في نفسه، لا بما يستحيل أن يرى. كما إنا لم نلزمهم في القدرة، إذا تعدت في التعلق عن جنس واحد إلى غيره ولا حَاصر، أن تتعلق بما يستحيل أن تكون مقدوراً له بالقدرة. على أن هناك حاصراً، وهو أن لا يراه، ليس على الصفة التي يجوز أن يرى عليها.

فإن قيل: أليست الإرادة تعدّت في التعلق بالشيء على وجه الحدوث إلى ما يتبعه ولا حاصر. ومع ذلك فإنها لا يجب أن تتعلق بكل وجه؟

قيل له: إن ما يتبع الحدوث كالطريقة في الحدوث. فالإرادة لم تتعد في التعلق عن طريقة الحدوث. فلم يلزم ما أورده السائل.

فإن قيل: أليس التأليف قد تعدى في التعلق بالمحل عن محل إلى محل آخر، ومع ذلك فإنه لم يجز أن يحل في ثالث؟

قيل له: هناك حاصر، وهو صحة تألف الجزء مع جزء مع مقارنته لآخر.

فإن قيل: أليس الكون الذي نفعله في الجوهر على وجه يلاقي ستة أمثاله، فإنه تتولد عنه في ذلك المحل ستة أجزاء من التأليف في وقت واحد؟ [١٣١ أ] والتأليف جنس واحد، ومع ذلك فإنه يجب أن يتعدى إلى ما لا نهاية له؟

قيل له، هناك حاصر، وهو أن الجزء لا يلاقي أكثر من ستة أجزاء مثاله.

فإن قيل: أليس يصحّ أن نفعل بالقدرة الاعتماد. ثم يتولد عن الاعتماد الحركة في الثاني. وفي حال ما يتولد عن الاعتماد الحركة. يجوز أن يفعل حركة مبتدأة؟ فقد تعدّت القدرة عن جزء واحد. من جنس واحد. في محل واحد. ولا حاصر. ولم تتعد إلى أكثر منه؟

قيل له: إن السبب الواحد لا يولد أكثر من جزء واحد. لأنه لو تعدى عنه إلى اكثر ولا حاصر. لتعلق بما لا نهاية له. ولذلك لا يصح أن يبتدىء بالقدرة. في كل وقت. من كل جنس. في محل واحد. اكثر من جزء واحد. لأنها لو تعدت عنه ولا حاصر. لوجب أن تتعلق بما لا نهاية له. فلذلك لم يجز أن تتعدى عن هذين الجزأين إلى ثالث.

فإن قيل: أليس أحدنا يحرّك السارية العظيمة بالعتلة، ويحرك الجسم الثقيل بآلات معروفة، فما أنكرتم أن القدرة الواحدة، قد تعدّت في التعلق بأكثر من جزء واحد، في وقت واحد، في محل واحد؟

قيل له: لا يمتنع أن يقال إن ما في الثقيل من الثقل، يولد في غير جهته عند استعمال هذه الآلات، فتكثر الحركات فيه بما ينضاف إليه ما يفعله القادر، فلذلك يتمكن من تحريك ما ذكرته. ولا يمتنع أن يقال إنه يحصل هناك مصاكّة عند استعمال هذه الآلات التي ذكرتها، فلذلك يولد الثقل في خلاف جهته. وما يوجد في ذلك الجسم الثقيل من الحركات. لا تكون كلها من فعل من يحاول تحريكه منا، بل

بعضها يكون من فعله. وبعضها يكون من فعل الله تعالى.

فإن قيل: أليس السبب الواحد لا يجوز أن يولد أكثر [١٣١ ب] من مسبب واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد؟

قيل له: بلى.

فإن قيل: فما بال رمانة الفرسطون، مع أن وزنها عشرون مناً. تعادل دون مائة من أو أكثر؟

قيل له: إن سلاسل الكفّة معلقة على طرف العمود والعمود منفصل، ثم في العمود علاقة معلقة على الحبل أو غيره فصار العمود هو المعلق على الحبل، وسلاسل الكفة معلقة على طرف العمود. ومتى خلي بين الأمرين فالعمود بثقله ينزل سفلاً، والسلاسل معلقة عليه(٢٧٤). فإذا وضع على الكفة الشيء الثقيل، وقد ربط العمود بالحبل، ولا يمكن في الكفة لتعلقها بالعمود النزول، فلا بد متى خلي العمود أن يذهب صعداً، ويكون ذهابه صعداً في القوة بحسب ثقل الموضوع على الكفة. حتى إذا كان الموضوع على الكفة الحمل الثقيل، ولو خلي العمود، لكان ما يصادفه يستند إليه(٢٧٥)، حتى يكسر الصلب من الأجسام. فصار ثقل الكفة والحال هذه، يولد في العمود الاعتماد الموجب لذهابه صعداً. كما يجب مثله في الثقيل إذا صك موضعاً صلباً، وكما يجب مثله في الماء المحدر الذي يجب انحداره بضغط فيرتفع صعداً، كما نعلمه من حال الفوارات. وإذا كان كذلك، لم يمتنع أن يولد بحسب قوته، خلاف ما يولد بحسب بعده، فلذلك إذا وضعت الرمّانة على موضع من العمود، عادل قدر ما تولد عنه.

وهذا كما نعلم أن كل ما فيه اعتماد على حدّ التراجع، فإنه إذا بلغ المدى، عاد إلى ما كان عليه. كما نعلم من حال ما يصطك من الحجر بغيره. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون ما في العمود وما في الرمانة، كالقادر الجاذب إلى خلاف الجهة التي تجذب إليه كفة [١٣٢ أ] القبَّان، فصح أن يعادله، ولم يلزم أن تكون الحال في توليد السبب على ما ظنه السائل.

ويُبيّن ذلك أيضاً، أن ما في العمود من الثقل لا يمتنع أن يولد صعداً، عندما يولد فيه ثقل ما في الكفة. ثم يكون ما في الرمانة، إذا عادل ما في العمود، مما يولد ثقله.

وبعض ما يولد عن ثقل الكفة استوى، ثم يختلف حاله في القرب والبعد حسب ما ذكرناه.

وبعد، فإن أحدنا بأدنى قوّة، يمكنه أن يجعل العمود على الحد الذي يحصل عليه، إذا وضعت الرمانة عليه. فلهذا جاز بقدر ثقل الرمانة، أن يحصل على هذه الصفة، ويتحدد عما كان ذلك القدر من الانحدار.

فإن قيل: لا بد أن يقال، إن وضع الرمانة عليه، يمنع ما في الكفة من التوليد، حتى يحصل العمود على ذلك الحد. فيكون السؤال باقياً فيه وفي جذب العمود إلى ذلك الحد.

قيل له(٢٧٦): فأما قول من يقول أن القدرة تتعلق بأكثر من جزء واحد، في وقت واحد، في محل واحد، إلا أنه لا يفعل به أكثر من جزء واحد(٢٧٧)، فبعيد، لأنه لا مانع يمنع من أن نفعل أكثر منه(٢٧٨)

[١٣٣ ب]

٨٧ - مسألة في أن العجز ليس بمعنى(٢٧٩)

كان أبو القاسم يذهب إلى أن العجز هو الزمانة والمرض، كما أن القدرة هي الصحة والعافية. وذهب أبو علي إلى أن العجز معنى يضاد القدرة. وإليه كان يذهب أبو هاشم أولاً، ثم توقف فيما أملاه آخراً في نقض الأبواب(x). وقال الشيخ أبو عبد الله أنه معنى يضاد القدرة. وقاضي القضاة قطع على نفيه وهو الصحيح.

والذي يدل على ذلك، أنه إذا لم يكن مدركاً، فلا طريق إلى إثباته، إلاّ حالة موجبة عنه. وتلك الحال إذا لم نعلم كون الذات عليها ضرورة، فلا بد من أن يكون إلى معرفتها سبيل بحكم صادر عنها، وذلك الحكم ليس إلا تعذر الفعل. وهذا تم من غير هذه الصفة، فلا يجوز أن يكون طريقاً إليها. وإذا لم يكن إليها طريق، لم يمكن إثبات المعنى الذي يوجبها، فالواجب أن تنفى.

فأما ما ذكره أبو القاسم فلا يصح، لأن الزمانة تختص المحل، فلا يجوز - بما

(x) هو كتابٌ ألفه أبو هاشم في نقض كتاب الأبواب لعبّاد بن سليمان (- ٢٣٥ هـ)؛ قارن بالفهرست ص ٢٦١.

بيناه - أن تنافي ما يرجع لا إلى المحل. على أن الزمانة قد تكون بقطع الرجل، فلا يجوز أن يضاد القدرة لأنه يضاد المجاورة، فكان يجب أن يضاد الشيء الواحد شيئين مختلفين غير ضدين، وقد تقدم إفساد ذلك. وقد تكون الزمانة أيضاً بالجفاف واليبوسة، فكيف يجوز أن تكون ضد القدرة؟ على أنه إذا جعل القطع ضداً للقدرة، لزمه أن يقدر أحدنا على القدرة، كما أنه يقدر على القطع وقد يجري [١٣٤ أ] في كلام أبي القاسم، أن العجز إنما ينفي الفعل، الذي لو وجد لوجد بعده بلا فصل. وهذا خطأ، لأن العجز لو نفى الفعل، لنفى كل ما كان من جنسه من فعل الله تعالى وقد علمنا أنه يصح أن يوجد مع ما(٢٨٠) يفعله الله تعالى من الحركة، فكيف يجوز أن يضاد ما يفعله من الحركة. على أن الشيء لا ينفي ما يوجد بعده، لما بينّا أن الطارىء بأن يطرأ فينفي الباقي أولى من أن يكون الباقي مانعاً للطارىء، فبذلك الوجه يبطل ما ذكره. على أنه لو كان العجز ضداً للفعل، لوجب أن يقدر على العجز وعلى القدرة، لأن من حق القادر على الشيء، أن يكون قادراً على أجناس أضداده إذا كانت له أضداد.

وقد ذكر في جواب المسائل الواردة، أن العجز يضاد الإيمان والكفر، وهذا فاسد بما أوردناه. وقال في عيون المسائل: «وإذا تعب الإنسان، حدث من التعب ما يضاد بعض القدر». وظاهر ذلك يقتضي أنا نقدر على العجز، ويلزم عليه أن نكون قادرين على القدرة.

واعلم أنه لا يمكن القطع على أن التعب تنتفي عنه القُدَر، بل لا يمتنع أن يقال إن المشي إنما يتعذر عليه، لانصباب المواد إلى مفاصل رجليه. ويجوز أن يقال: إنه يحصل هناك افتراق على حد، يخرج آلاته من أن تكون آلة في المشي، فلذلك ما تعذر المشي، لا لانتفاء القدرة. على أن العجز لا يمكن إثباته، إلا بعد أن يقال ببقاء القدرة، فيقال: إذا انتفت مع جواز بقائها، وحال المحل على ما كان عليه، وجب أن تنتفي بضدها، فإذا لم يجوَّز البقاء على القدرة، فكيف إثبات العجز [١٣٤ ب]

٨٨ - مسألة في المنع: هل يصح أن يكون عجزاً أم لا؟

لا خلاف بين شيوخنا في أن المنع لا يكون عجزاً. وقد اختلف قول أبي القاسم في

المنع، فقال في موضع من كتاب **عيون المسائل**، إن المنع قد يجامع القدرة، وكل منع ينافي القدرة فإنه لا يجامعها. فأما ما لا ينافيها فيجوز أن يجامعها، كالمنع بالقيد والرباط. وأشار في هذا الموضع، إلى أن المنع قد يكون عجزاً.

وقال في موضع آخر من هذا الكتاب، لو كان المنع منعاً عمّا لو وجد لوجد في الثاني، ما جاز أن يقع في الثاني فعل مع وجود المنع في الأول، لأن ذلك لو وجد لكان قد وجد ما وجد المنع منه، وذلك محال. ألا ترى أن العجز، لما كان عجزاً عمّا لو وجد لوجد في الثاني، لم يجز أن يوجد الفعل في الثاني لوجود العجز عنه في الأول؟

ثم قال: إن المنع يفارق العجز، لأن المنع ضد للفعل الممنوع منه، وليس كذلك العجز، إنه ضد للقدرة في أكثر المواضع.

وقال في موضع آخر من هذا الكتاب، والذي أومأت إليه أذهب إلى المنع الذي ليس بعجز في الحقيقة، وهو القيد والحبس والحصر، أحد أضداد الفعل الذي لو لم يكن هذا المنع، لوجد هو في حالة، وهو يحل محل القدرة ويضادها(٢٨١). وإذا كان هكذا(٢٨٢). فالقادر لا يجوز أن يكون قادراً في وقت المنع على ما منع، لوجود ضد ما منع منه في وقته، لكنه قد كان قادراً.

وقال في هذا الموضع: العجز يضاد القدرة وينفيها. وإذا نفاها. لم يجز أن يوجد في الوقت الثاني فعل وعجز فصح أنه عجز عمّا لم يجزو وجوده في الثاني. لوجوده في الأول. والمنع لا ينفي القدرة. وإنما هو ضد الفعل. [٣٥ أ] الذي لو يوجد لوجد بدلاً منه في مكانه ووقته. وقد يجوز أن يقع الفعل في الحالة الثانية بالقدرة الموجودة مع المنع. ومتى حل المنع محل القدرة. كان عجزاً في الحقيقة. ولذلك متى اتفق أن يحل العجز محل بعض الأفعال التي كان يجوز وجودها في حاله. وتكون ضداً له. كان منعاً منه وعجزاً عما لو وجد لوجد في الثاني.

واعلم أن ما أشار إليه في الفصل الأول، مما حكيناه من أن المنع قد يكون عجزاً، لا يصح. لأن المنع: إما أن يكون ضداً لما هو منع منه، أو جارياً مجرى الضد له. ولا يجوز أن يكون العجز ضداً للفعل، لأنا قد بينّا أن الشيء الواحد لا يجوز أن يضاد شيئين مختلفين غير ضدين. وقد ثبت أن الفعل مخالف للقدرة غير مضاد لها، فلا يجوز

أن يكون ما يضاد القدرة مضاداً له.

وبعد، فإن الله تعالى يجوز أن يخلق مع العجز ما هو مثل للمعجوز عنه، وما يضادّ فعلي يُضاد فعل غيري إذا كان من جنسه، وبهذا نعلم أن العجز لا يجري مجرى الضد للفعل. وبعد، فإن العجز لو كان ضداً للفعل، لوجب أن يكون أحدنا قادراً عليه إذا قدر على الفعل، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده.

دليل آخر: ويدل أيضاً على أن العجز لا يكون منعاً عن الفعل، أن أحدنا قد يمنع غيره من الفعل. فلا يجوز أن يقال إنه يفعل فيه العجز. لأنه لو صح أن يفعل فيه العجز. لصح أن يفعل القدرة عليه، لما بيّنا أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده. إذا كان له ضد. ولا يمكن أن يقال أن أحدنا لا يصح أن يمنع غيره. لأنا نعلم ضرورة أن القوي منا يتأتى منه منع الضعيف من التصرف.

دليل آخر: [١٣٥ ب] وهو أن القادر منا، قد يمتنع عليه الفعل، مع كونه قادراً، فلو كان المنع عجزاً، لكان قادراً على الشيء عاجزاً عنه.

فإن قيل: من أين لكم أن القادر على الشيء قد يمتنع عليه فعل ما قدر عليه؟

قيل له: لأنا قد عرفنا أن القادر منا يمتنع عليه الكون في مكان الجبل، والمعلوم من حاله أنه لولا كون الجبل هناك، لصح منه التحرك إلى مكان الجبل. لأن القدرة على الشيء قدرة على أضداده، فالقادر المختار يعلم من نفسه، أنه يتأتى منه ما يروم من الحركة في أي جهة شاء.

دليل آخر: وهو أن الدلالة قد دلت على إبقاء القدرة، وسنذكر ذلك مستقصى في مسألة مفردة إن شاء الله. فإذا صح ذلك، والمعلوم من حال القدرة أنها توجب كون القادر قادراً، ومعلوم من حال القادر بها في الثاني أنه قد يجوز أن يمنع من الفعل بأن يفعل فيه ما يضاد مقدوره، ومعلوم أن ما يفعل فيه لا ينافي في القدرة. فإذا صح ذلك، أوجب مجموع ما قلناه، أنه قد يكون قادراً في حال ما هو ممنوع من الفعل، ولا يجوز أن يكون قادراً في حال ما هو عاجز عنه. وهذا يقرب من الوجه الأول.

ومما يدل على صحة ما قلناه، أن من فقد العلم بالكتابة، تتعذر عليه الكتابة، وإن كان قادراً عليها[٢٨٣]. فإذا صح ذلك، لم يمتنع أيضاً، أن يكون مع كونه قادراً، ممنوعاً، ولا يجوز أن يعجز عما يقدر عليه.

دليل آخر: ويقارب بعض ما ذكرناه، أن القادرين إذا تساوى مقدورهما، وتجاذبا جسماً. فإن الجسم يقف بينهما. ويكون فعل كل واحد منهما للاعتماد في ذلك الجسم، منعاً للآخر من فعل ما حاوله من الحركة. [١٣٦ أ] فيكون كل واحد منهما، ممنوعاً مع كونه قادراً، ولا يجوز أن يكون عاجزاً عما يقدر عليه. فثبت بهذه الجملة أن المنع لا يجوز أن يكون عجزاً.

دليل آخر: وهو أن المنع، إذا كان بنفسه لا بموجبه، لا بد من أن يفارق ما هو منع منه. والعجز يجب أن يتقدم المعجوز عنه، فأين أحدهما من الآخر؟

فأما ما ذكره فيما حكيناه في الفصل الثاني، فهو مقتض أن المنع يقارن ما هو منع منه ولا يتقدمه، وهذا ينقض قوله أن المنع عجز.

وبعد، فإن ذلك لا يصح على ما يختاره، لأن الصحيح أن يقال في المنع، أن فيه ما يتقدم، وفيه ما يقارن. فإذا كان المنع منعاً عن الفعل بموجبه لا بنفسه كالاعتماد، فإنه يصح أن يكون منعاً، ويكون متقدماً لما هو منع منه. وهذا كنحو قادرين يتجاذبان جسماً، ألا ترى أنهما إذا تساوى مقدورهما، فإن ما يفعله كل واحد منهما من الاعتماد في ذلك الجسم، يمنع الآخر من فعل ما يحاوله من التحريك في الثاني، فيكون المانع لكل واحد منهما الاعتماد، وهو متقدم لما هو منع منه؟

ألا ترى أنهما إذا تجاذبا وتكافيا، فإنه لا يصح أن يولد فعل كل واحد منهما. بل، يجب أن يكون كل واحد من الاعتمادين مانعاً للآخر من التوليد في الثاني؟ فقد بان أن المنع قد يكون منعاً عما لو وجد في الثاني. فأما ما يكون منعاً لنفسه لا بموجبه، فهو على ضربين: إما أن يكون مضاداً لما هو منع منه، أو جارياً مجرى المضاد له، وأي الأمرين كان، فلا بد من أن يقارن.

فأما ما ذكره فيما حكيناه في الفصل الثالث[٢٨٤]، وهو الذي يشير إلى أنه مما يقرر عليه مذهبه في المنع، فقال فيه: «أن القيد أحد أضداد الفعل، الذي لو لم يكن هذا

لوجد في حاله». فقد عرفنا أن الذي [١٣٦ ب] يمنع القادر من المشي، هو صلابة الحديد، وتعذر تفريق أجزائه. والصلابة تحل الحديد، والمشي يحل الرجل، فليس يجوز أن يقال لهم يحل محل الفعل، ولا يجوز أن يقال إنه يضاد المشي. يبيّن ذلك أنه تعالى، يجوز أن يخلق في رجل المقيد مع القيد الحركة. ولذلك يصح من غير المقيَّد أن ينقله من مكان إلى مكان، فكيف يجوز أن يقال في القيد أنه يضاد المشي؟ ولو كان ضداً لما يفعله من الحركة في رجله، لكان ضداً لما يفعله غيره من الحركة في رجله؟

وقال أيضاً في هذا الفصل: والمنع لا ينفي القدرة، وإنما هو ضد للفعل الذي لولاه لوجد بدلاً منه. ولا يجوز أن يقع الفعل في الثاني بالقدرة الموجودة مع المنع، ويريد به مع ما(٢٨٥) لو وجد في الثاني لكان منعاً من الفعل. وهذا ليس بصحيح، لأن المنع كما يكون ضداً للفعل، قد يكون جارياً مجرى الضد له. فقصر المنع على أنه يضاد الفعل، لا يصح. وهذا كما نعلم، أن الصلابة قد تمنع من التفكيك، وليست بمضاد له، بما يُبيِّن في الكتب أن التأليف لا ضد له. وسنذكر في مسألة مفردة، أن في مقدوراتنا أشياء لا أضداد لها. فإن أبا القاسم على ما حُكي عنه يقول: ليس في مقدوراتنا ما لا ضد له. وبعد. فقد علمنا أن الله تعالى. لو خلق فينا اعتقاد استحالة حدوث المراد. لكان يمنعنا بذلك من فعل الإرادة. وإن لم يكن ضداً للإرادة.

فأمّا قوله: «ومتى حل المنع محل القدرة كان عجزاً في الحقيقة» فليس يصح بما قدمنا. أنّ المنع لا يصح أن يكون عجزاً(٢٨٦). ثم يقال له: أليس القديم تعالى يمنعنا بالعلوم الضرورية عن فعل الجهل المضاد لها؟ وهذا المنع يحل محل القدرة على الجهل؟ ولا يجوز أن يقال في هذه العلوم إنها عجز، إذ لو كانت كذلك، لكانت حاصلة على صفتين مختلفتين للنفس. والمحدث لا يجوز أن يكون بهذه المنزلة، لما يوجب إذا طرأت القدرة عليها، أن تنفيها من وجه [١٣٧ أ] دون وجه. وكذلك يجب فيها أن تنتفي من وجه دون وجه(٢٨٧) لو طرأ الجهل عليها. وبعد، فإن هذا يوجب أن يكون أحدنا قادراً على الشيء عاجزاً عنه. إذ قد ثبت أنه قادر على الجهل بما يعلمه ضرورة.

وبعد، فإن أحدنا قد يفعل السكون في يد غيره، فيمنعه بذلك من التحرك، ويكون ذلك السكون حالاً في محل القدرة. ومع ذلك فإنه لا يجوز أن يكون عجزاً، لأنا لا نقدر على فعل العجز، كما لا نقدر على فعل القدرة.

فأما قوله: « ومتى اتفق أن محل العجز محل الأفعال التي كان يجوز وجودها في حالة وتكون ضداً له كان منعنا منه عجزاً عما لو وجد لوجد في الثاني » فخطأ، لأنه يلزم عليه أن يكون هذا العلم الضروري عجزاً، وكذلك ما نفعله من التسكين في يد الغير. فقد بان فساد ما ذكره في هذه الفصول، مع أنها كما ترى متناقضة، وتدل على أنه لم يكن يتكلم في المنع والعجز على تصور، وإنما كان يتكلم كلام منحت.

٨٩ - مسألة في أنه كما يجوز أن يقال في القدرة على المعصية أنها قوة عليها يجوز أن يقال: ان الله تعالى أقدر العبد على المعصية، وكذلك يجوز أن يقال: قَوّاهُ عليها.

واستبعد أبو هاشم قول من يقول: إن الله تعالى لا يوصف بأنه قَوى على المعصية والطاعة كما يقال: « أقدر عليها ». وقال: إن قولنا: « قوّى » مأخوذ من القوة، كما أن قولنا « أقدر » مشتق من فعل القدرة. وقال أبو القاسم في عيون المسائل: لا يجوز أن يقال: قوّى الله تعالى الكافر على المعصية والكفر. وذكر إن هذا قول جمهور أهل العدل. وقال: لأن معنى قواه على كذا(٢٨٨)، ليس هو أنه أعطاه قوة تصلح له، بل معناه أنه أعطاه قوة تصلح له ليفعله. والله تعالى لم يعط الكافر القوة التي تصلح للكفر ليكفر بها. بل أعطاه ليتركه.

واعلم ان هذا الخلاف واقع في [١٣٧ ب] عبارة. والصحيح ما قاله أبو هاشم لأجل أن التقوية هي(٢٨٩) فعل القوة، كما أن الإقدار هو فعل القدرة. وكما يجوز أن يقال: « أقدر الكافر على الكفر » فكذلك يجوز أن يقال « قواه عليه ». وليس يفيد « قواه عليه »، أنه خلق القوة له ليكفر، كما لا يقتضي ذلك قولنا: « أقدره ». وإنما يفيد ذلك إذا قيل: « أعانه على الكفر ». وليس يمكن أن يدعى بعارف في قول القائل « قواه على الكفر »، إنه يفيد فعل القوة لكي يكفر. وأنه صح أن فيه تعارفاً، فالواجب أن نتجنب إطلاقه، ولكن لا يصح فيه هذا التعارف. وأما قول من يقول: فلان قوي على طاعة الله على جهة المدح، فمعناه أنه يتمسك بها عادل عن غيرها إليها، وهو مجاز، والحقيقة أنه قادر عليها. وليس يجب لأجل هذا، أن يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى قواه على الطاعة والمعصية، كما أنهم لا يقولون ما أقدره

على الطاعة، إلا إذا كان متمسكاً بها منقطعاً إليها. ثم لا يجوز أن يقاس على هذا فيقال: لا يجوز أن نطلق القول بأن الله تعالى أقدره على الطاعة والمعصية.

٩٠ - مسألة في أن الحي منا يجوز أن يخلو من القدرة والعجز:

ذهب أبو القاسم إلى أن ذلك لا يجوز. وعندنا أن العجز إن كان معنى، فإنه يجوز أن يخلو(٢٩٠) الحي منا من القدرة والعجز. والطريقة فيه مثل ما ذكرناه في جواز خلو الجوهر من اللون، فلا وجه لإعادته.

٩١ - مسألة في أن القدرة يجوز عليها البقاء:

أحد ما يدل على ذلك، أن الحي منا على طريقة واحدة. لا يخرج من كونه قادراً. إلا عند طروء الضد وما يجري مجراه. فيجب أن يكون لذلك الأمر تأثير في انتفاء القدرة. ولا يؤثر في انتفائها، إلا والمعلوم من حاله(٢٩١) أنه لولاه لبقيت. وأن القادر منا لا يخرج عن كونه قادراً، ما لم يظهر في جسمه [١٣٨ أ] تغير معلوم بالاختبار والعادة وادعى فيه الضرورة جاز. وقد بيّنا صحّة هذه الطريقة في الدلالة على بقاء الألوان. فلا وجه لإعادة القول فيه.

وقد استدل على ذلك بأن قيل: يحسن في العقل أن نذم من أمرناه بمناولة الكوز. وبينه وبين مكانه مسافة. إذا لم يناوله. ويفضي من الوقت القدر الذي لو حاول المناولة فيه لأمكنه. فلولا أن ما فيه من القدرة، هي قدرة على المناولة. لما حسن منا أن نذمه. لأنه لم يناولنا الكوز. لأن الذم لا يحسن. إذا لم يفعل الغير ما لم يقدر عليه. وإنما يحسن. إذا لم يفعل ما هو قادر عليه متمكن منه. وكونه قدرة على مناولة الكوز. تقتضي صحة وقوع المناولة بها على بعض الوجوه. ولا يصح وقوع ذلك بها ومن حقها أن تبقى(٢٩٢). لأنها إن كانت تعدم في الثاني لا محالة. فوقوع المناولة بها لا يصح.

فإن قيل: إن العلم بحسن ذمه. فرع على العلم بأنه قادر عليه. لأنه ما لم يعلم كونه قادراً على ترك ما أمر. لم يحسن ذمه. وإذا كان كذلك. لم يمكن أن يُستدل بحسن ذمه على أنه قادر.

قيل له: ليس الأمر على ما ذهبت إليه. لأن العقلاء يعلمون أنه يصح منه الفعل على طريق الجملة. ويعلمون(٢٩٣) الفرق بينه وبين من يتعذر عليه بأمر من الأمور. ويكون ذلك علماً بأنه قادر على طريق الجملة. فلذلك يستحسن أمره وذمه. إذا لم يفعل ما كان يمكنه أن يفعل.

فإن قيل: إنما استحسنوا ذمه. لأنه لو قطع أقرب المحاذيات إليه. لكان الله تعالى يخلق فيه القدرة على المناولة بالعادة. فلما لم يقطع أتى فيه من جهته.

قيل له: لا يجوز أن يُذم على ترك المناولة. لأنه لم يفعل فعلاً عنده. كان يخلق الله تعالى له القدرة. إذ لو جاز ذلك. [١٣٨ ب] لجاز ما يذهب إليه المجبّرة. من أن الكافر إنما يذمّ لأنه لم يؤمن. لأنه لو اختار الإيمان لكان الله تعالى يخلق فيه قدرة الإيمان. والعلة في الأمرين واحدة. وهي أنه تقرر في العقول. أنه لا يحسن ذم الواحد منا. إلا على أمر له به تعلق. ولذلك لا يحسن ذمّه على فعل غيره. أو على أن غيره لم يفعل الواجب. وأن لا يفعل الله تعالى(٢٩٤) القدرة فيه على المناولة. متى لم يقطع هذه المحاذيات. مما لا تعلق له به. لأن ذلك لا يتعلق إلا باختيار القديم تعالى وإرادته. وإذا كان متعلقاً باختياره تعالى. لم يصح أن يسحق هذا المأمور الذم.

يُبيّن ذلك أن نبياً من الأنبياء. لو أخبر العاجز وهو في مكانه. أنه لو أراد قطع المسافة بينه وبين الكوز. لفعل الله تعالى فيه القدرة على ذلك. لم يوجب ذلك حسن ذم العاجز. على أنه لم يتناول الكوز. إذا لم يبرح من مكانه. لأنه لم يفعل ما هو عاجز عنه. وإن كان لو رام البراح من مكانه لأُقدر عليه. وكذلك يجب إذا كان ما فيه من القدرة. لا يصح فعل المناولة بها. أن لا يحسن ذمه. لأنه لم يتناول الكوز. من حيث لو قطع المسافة. لوجدت فيه القدرة على المناولة. إذا كان غير فاعل لما هو غير قادر عليه الآن.

يُبيّن ذلك أيضاً. أنه لو كان بينه وبين الكوز حائل لا يمكنه إزالته. لما حسّن منه ذمه اذا لم يبْرح من مكانه. لأنه لم يناول الكوز. فإذا كان قد أخبره بعض الأنبياء. بأنه لو قام من مكانه لتناول الكوز لرفع الله ذلك الحائل.

وقد علم أن إيجاد القدرة التي بها يفعل المناولة إلى الله تعالى. كما أن دفع هذا

الحائل إليه. فإذا لم يحسن ذمّه لأنه لم يناول الكوز لحصول الحائل الذي منع من المناولة. فكذلك لا يحسن ذمّه على ذلك. لانتفاء القدرة التي بوجودها[٢٩٥] يصح فعل المناولة. وليس لأحد أن يقول إن المأمور إنما يذم. لأنه لم يتحرك إلى أقرب الأماكن إليه. فإن ذمّ لأنه لم يفعل المناولة. فالمراد به ما قلناه. [١٣٩ أ] فلا يصح اعتمادكم على هذه الطريقة. وذلك أن العقلاء يستحسنون ذمّه. إذا مضت الأوقات التي لو حاول المناولة. لصحّ وقوعها منه لأنه لم يفعل المناولة. وإن لم يخطر ببالهم الانتقال إلى أقرب الأماكن إليه. لأن بغية الآمر لمناولة الكوز هي وقوع المناولة. وكذلك بغية العقلاء اذا ذمّوه بأنه لم يفعل المناولة هو ذلك. ولا فصْل بين من صرف دمهم الى ما سأل السائل عنه. مع أن المعلوم خلافه. وبين من قال إن مرادهم بذلك أن يذمّوه على لونه وسائر أحواله. وهذا تجاهل. وليس لأحد أن يقول. إنما حسن أن يذم لأنه لم يفعل المناولة. لأن ما فيه من القدرة قدرة على المناولة لو وجدت فيه. وقد صار إلى أقرب الأماكن من الكوز فلما لم يصر إليه. حسُن أن يذمّ لأنه لم يفعل المناولة. وذلك أن ما قالوه لا يخرج القدرة التي فيه. وبينه وبين الكوز مسافة. من غير أن تكون قدرة على المناولة. ولا يصحّ أن يقع بها. وهذه حاله على وجه. وإنما كان يصحّ وقوعه بها. لو وجدت على الوجه الذي سأل السائل عنه. ولم توجد على ذلك الوجه. فيجب أن لا يصح وقوع المناولة بها.

فاذا لم يصحّ ذلك. لم يصح أن توصف بأنها قدرة على المناولة ألا ترى أن القدرة المعدومة،لا توصف بأنها قدرة على كيت وكيت،لما كان ذلك لا يصحّ وقوعه بها، وهي على ما هي عليه من العدم، وإن كانت لو وجدت لصحّ وقوعه بها،لكنها إذا لم توجد،لم توصف بأنها قدرة عليه. فكذلك القدرة التي هي فيه، وبينه وبين الكون مسافة. إذا لم يصح وقوع المناولة بها. وهذه حالة على وجه، لم توصف بأنها قدرة على المناولة،وإن كانت لو وجدت على وجه، يصحّ وقوع ذلك بها، لكنها لم توجد على ذلك الوجه فليست بقدرة [١٣٩ ب]. فإذا ثبت ذلك،وكان المأمور بمناولة الكوز لم يبرح من مكانه. فالقدرة التي فيه ليست قدرة على المناولة،وإذ كانت لو وجدت فيه،وقد قرب من الكوز. لكانت قدرة عليها.فيجب إذا لم يناول،وقد مضت الأوقات التي كان يمكنه أن يفعل المناولة فيها. أن لا يحسن ذمّه،لأنه لم يناول وفي حسن ذمه،على

ذلك،دليل على أن القدرة قدرة على المناولة، وهذه حالها، ولا تكون كذلك، الا وهي باقية. على أن القدرة التي فيه، ولما قطع المسافة التي بينه وبين الكوز، لو صحّ وصفها الآن بأنها قدرة على مناولة الكوز، من حيث لو وجدت فيه، وقد قرب من الكوز، لصحّ وقوع المناولة بها،لم يعترض دليلنا .وذلك أنه يجب أن لا يصحّ وقوع المناولة بها- وهذه حالتها- البتة، وإن كانت قدرة عليها .ومتى ثَبتَ ذلك فيها، فيجب أن لا يحسن ذمه لأنه لم يتناول الكوز، لأنه قبيح ذم من لم يفعل ما لا يصح وقوعه منه، وإن كان قادراً عليه،كما يقبح ذمّ من لم يفعل ما لا يقدر عليه في الحقيقة.

فإن قيل:أليس المأمور بمناولة الكوز،إذا لم يبرح من مكانه،فهو على صفة لا يصح معها وقوع المناولة،وهي كونه في ذلك المكان.فإذا حسن منكم ذمه لأنه لم يناول الكوز،وإن كانت هذه حالته،لما كان لو رام قطع المسافة لصح مناولة الكوز. فما أنكرتم من حسن ذمه على أن لم يفعل المناولة،وإن كان ما فيه من القدرة لا تقع المناولة بها.

قيل له:إن الفصل بين الموضعين ظاهر،وذلك أن المأمور بمناولة الكوز،وإن كان لم يبرح من مكانه،فالمناولة لا تتأتى منه.فهو متمكن من قطع المسافة،وإنما يؤتي في انتفاء ذلك من قبل نفسه لا من قبل غيره،لأن علله مزاجه،فلذلك حسن ذمه لأنه لم يناول الكوز[١٤٠أ].فأما أنت،فمتى قلت إن ما فيه من القدرة لا يصح وقوع المناولة بها،وان الله تعالى يفعل فيه-إذا قطع المسافة-القدرة التي يمكن معها المناولة، فقد أخرجت المأمور من أن يصح وقوع المناولة - وهذه حاله - شيء أتى فيه من قبل غيره. فيجب أن لا يحسن ذمّه إذا لم يبرح من مكانه، وحسن ذمه دلالة على صحة ما ذكرناه. وهذا كما تقول، أن من ترك النظر في حدوث الأجسام، ذُمّ فيما بعد على أنه لم ينظر في معرفة الله تعالى، وإن كان من لم يفعل النظر في حدوث الأجسام، أتى من جهة نفسه في فقد ذلك، وهو متمكن من فعله، فكان يصح منه أن يفعله وأن لا يفعله. ويفارق هذا ما عرفنا، أن أحدنا إذا حصل على الصفة التي معها لا يمكنه القيام في الصلاة بأن يقطع رجل نفسه، فإنه لا يحسن لومه على أنه لم يقم وإن كان قد أتى في فقد ذلك من قبل نفسه، لأجل أنه لا بتمكن من أن يفعل القيام وهذه حاله. وليس كذلك سبيل من لم ينظر النظر الأول، لأنه على الصفة التي يتمكن من ذلك

النظر في المستقبل. فيجب أن لا يخرج من أن يحسن لومه. فكذلك سبيل من لم يناول الكوز. وقد مضت الأوقات التي كان يمكنه أن بناوله فيها. لأجل أنه هو الذي جعل نفسه على الحد الذى لا يتمكن من المناولة. وبمكنه أن يصيرها على الصفة التي معها يتمكن من المناولة. بأن يقطع الأماكن التي بينه وبين الكوز.

فإن قيل:إنما ذم على ذلك،لأن القدرة الموجودة فيه وهو في المحاذاة الأولى، كالقدرة[٢٩٦]الموجودة فيه في المحاذاة العاشرة،وإنما وقع التقصير من قبله،حيث لم ينتقل إلى تلك المحاذاة،حتى كان يتمكن بالقدرة الموجودة فيه في الوقت العاشر من المناولة. فلذلك[١٤٠ ب] حُسن لومه،ولم يكن فيه دلالة على بقاء القدرة.ونظير ذلك ما تقولون في المذهب الصحيح،وهو الذي اختاره شيخكم أبو إسحق[×]،من أن العلم لا يصح عليه البقاء،وأن الواحد منا إذا كان عالماً بالنساجة،وكان الموضع الذي ينسج

فيه في المحاذاة العاشرة. فأمر بأن ينسج. ثم مضى من الأوقات ما كان يمكنه أن يقطعها. فلم يفعل. فإنه يستحسن ذمّه على أنه لم ينسج. لأن العلم الذي كان يوجد فيه في الوقت العاشر متعلق بالنساجة. كالعلم الذي يوجد الآن. إلا أن التقصير حصل من جهته. حيث لم يقطع المحاذيات حتى كان يوجد فيه ذلك العلم.

قيل له: بينهما فرق. وذلك لأن تلك القدرة التي وجدت فيه في الوقت الأول. لا يجوز أن تكون قدرة على مناولة الكوز. إذا كان هو في المحاذاة العاشرة. والعلم الحاصل في هذه المحاذاة علم بالنساجة. كالعلم إذا حصل وهو في المحاذاة العاشرة[٢٩٨] وافترقا.

والذي يبيِّن الفرق بينهما، أن القدرة إذا لم تبق، لم يصح أن يناول بها الكوز بوجه من الوجوه. ولا يصح أن تكون القدرة قدرة على الفعل، إلا ويصح الفعل بها على بعض الوجوه. لأنا لو لم نقل بذلك، لأدى إلى أن لا يتميز حال القادر على الشيء، من حال من ليس بقادر عليه. وليس كذلك العلم. لأن العلم الموجود فيه وهو

(×) هو أبو إسحاق ابراهيم بن عيّاش البصرى. كان أحد تلامذة أبي عبدالله البصرى وأبي هاشم. ومن أساتذة القاضي عبد الجبار. له كتبٌ في إمامة الحسن والحسين. وكتبٌ في النقض وأجوبة المسائل: قارن عنه: فضل الاعتزال ٣٢٨ - ٣٢٩. طبقات المعتزلة ١٠٧

في هذه المحاذاة متعلق بالنساجة. كالعلم الذي يحصل فيه إذا كان في المحاذاة العاشرة بدليل أن الواحد منا يعلم ذلك من نفسه. وأن لا يصح وقوع الفعل بذلك العلم على جميع الوجوه. ولا يؤثر ذلك في تعلق العلم به.

فإن قيل: إنه إذا لم يصح فعل ذلك. لأن العلم الذي يحصل من المحاذاة العاشرة لم يوجد. فقد أتى في فقده من قبل غيره. فيجب إذا مضت الأوقات ولم ينسج. أن لا يحسن لومه. لأنه كما لا يحسن لومه إذا لم يفعل ما لم يقدر عليه. [١٤١ أ] فكذلك لا يحسن لومه إذا لم يفعل ما لم يتمكن منه. وكان قد أتى في أن لم يتمكن من جهة غيره. فإن كان ما قلتموه دلالة على بقاء القدرة. فيجب أن يكون دلالة على بقاء العلم.

قيل له: إن الفعل المحكم لا يصح بالعلم وإنما يصح بالقدرة. ألا ترى أنه ليس أكثر من إيجاد شيء بعد شيء. وإيجاد شيء مع شيء. وذلك إنما يتأتى لكونه قادراً. إلا أن كونه عالماً شرط. وهذا الشرط متجدّده كباقيه. وهو في الحال الذي يؤمر به عالم بكيفية إيقاعه، ولا فرق بين أن يبقى[٢٩٩] هذا المعنى. وبين أن تحدث أمثاله فيما يجب أن يحصل حتى يتكامل الشرط. وإذا كان كذلك. لم يلزم ما ذكره السائل.

وقد ذكر بعض من ينتسب إلى أبي القاسم. أن دليلكم هذا يوجب أن لا يوصف الله تعالى بالقدرة على إعجاز من أمر بفعل عما أمر به.

قال: فإن قالوا لي: فكيف ذاك؟

قيل لهم: كان لقائل أن يقول. الدليل على أن ذلك لا يجوز. هو أن الحكيم منا قد يأمر غيره بأن يناوله بعض ما يحتاج اليه. مما بينه وبينه مسافة يحتاج العبد إلى قطعها فإن أقام مكانه حتى يمضي من الأوقات القدر الذي كان يمضي فيها ويجيء بحاجته. ولم يأته بما طلب. لامه وعنّفه. فلولا أنه كان محال أن يعجز عن مناولته إياه. ما حسُن أن يلومه على أنه لم يأته بما طلب. لأنه لا يأمن أن يكون قد عجز.

فإن قالوا: أنه لا يلومه إلا إذا علم أنه لم يعجز.

قيل لهم: فما تنكرون على قائل قال لكم. إن القدرة وإن كانت غير باقية. فإن

الحكيم لا يلومه إلا إذا علم أن قوة المناولة قد كانت [١٤١ ب] موجودة قبل حال المناولة بوقت.

واعلم أن هذا كلام من فسد دماغه، لأن قوة المناولة لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يقول بأنها قد وجدت فيه وإن لم يبرح من مكانه، أو لم توجد فيه. فإن لم توجد فيه أصلاً، فيجب أن لا يحسُن لومه، وإن مضت الأوقات التي كان يمكنه أن يناول الكوز فيها، وقد عرفنا حسن لومه، إذا كانت الحال ما ذكرناه. وإن كانت القدرة التي هي فيه - ولما برح من مكانه - قدرة على المناولة، فقد بينّا أن القدرة لا تكون قدرة على أمرٍ من الأمور، إلا ويصح إيقاع ذلك الأمر به على بعض الوجوه. وإلا لم يتميز حال القادر ممن ليس بقادر، ويؤدي إلى أن يجوز أن تكون قدرنا متعلقة بالأجسام، وإن كان يستحيل إيجادها بها على كل حال.

دليل آخر: وهو أنا نعلم من أنفسنا، أنا وحالتنا هذه، يصحّ منا الفعل في سائر الأوقات، ولا يتم هذا العلم لولا أن القدرة تَبْقى ولا تتجدّد حالاً بعد حال. إذ لو كانت تجدد، لكنا لا نعلم ضرورة، أنه يتأتى منه في كل حال الفعل، وحالتنا هذه.

دليل آخر: وقد استدل على ذلك شيخنا أبو هاشم، بأن القدرة التي وجدت في زيد، وهو ببغداد، كان يصحّ أن توجد فيه أن لو كان بالبصرة، بدلاً من كونه ببغداد. ولو وجد(ت) فيه وهو بالبصرة، لوجب أن تكون قدرة على الكون ببغداد. ولا تكون قدرة عليه، إلا ويصحّ إيجادُه بها. ولا يصحّ أن يوجد بها ذلك الكون، الا بأن يبقى[٣٠٠]

واعلم أن هذه الدلالة لا يمكن الاعتماد عليها، إذا استدل بها على بقاء القدرة، وأما إذا استدل بها على أنها متقدمة، فيجب أن تبنى على أنها ببقاء، ومع بقائها، لا بد من أن يصحّ الفعل بها في كل حال. وإذا دل على بقائها، وعلى أن الفعل [١٤٢ أ] يصح بها في كل حال، استغني عن هذه الدلالة. ولا بد أيضاً من أن تبني، إذا أراد المستدل أن يدل على أنها في حالة واحدة تتعلق بالشيء وحده، على أنها تبقى.

أما ماله قلنا من أن الاستدلال على بقاء القدرة بها لا يصح، فهو أن لقائل أن يقول، إن القدرة على الكون ببغداد لا تتعلق إلا بكون واحد، في الوقت الثاني، في

محل واحد. من جنس واحد. ولا تتعلق بمثل ذلك في الثالث. ولا يمكن أن يبين أنها تتعلق بمثل ذلك في كل وقت. إلا إذا ثبت أن البقاء يجوز عليها. فمتى لم يثبت ذلك. فلقائل أن يقول أنها لا تتعلق إلا بذلك الكون الواحد. فلو وجدت وهو بالبصرة. خرجت من أن تكون متعلقة بذلك الكون. لأنه لا يصحّ أن يفعل بها في الوقت الثاني. وبمثل ذلك في وقت آخر لا تتعلق لأنها لا ببقاء. فلا يمكن الاستدلال بالذي ذكره على أنها ببقاء.

وهكذا[٣٠١] يقول الخصم إن القدرة على الكون ببغداد. تقارن ذلك الكون. فلو وجدت فيه. وهو بالبصرة. لخرج ذلك من أن يكون مقدوراً لها. ولكانت تكون قدرة على الكون بالبصرة. لأن الكون ببغداد - وهو بالبصرة - محال وقوعه بتلك القدرة. والكون بالبصرة واقع بها. فيجب أن تكون قدرة على الكون بالبصرة. ولا تكون قدرة على الكون ببغداد. في حالة واحدة. فلا يمكن أن يقال بأنها تتقدم مقدورها. فاذا بُيّن أن البقاء يجوز عليها. أمكن أن يقال أنها لا تتعلق بذلك الكون الواحد فقط[٣٠٢]. بل تتعلق بأمثاله. إلى ما لا آخر له.

فاذا كان كذلك، وجب أن تكون قدرة على أمثال ذلك الكون بالبصرة، ويجب أن تكون متقدمة. فقد بان أنه لا يصحّ الاستدلال بهذه الدلالة، على أن القدرة يجوز عليها [١٤٢ ب] البقاء على الحد الذي ذكرناه.

دليل آخر وقد استدل على ذلك **أبو هاشم** بأن قال: إن صفات النفس في كيفية متعلقها كصفات العلة. فإذا عرفنا أن القديم، لما هو عليه في ذاته الآن من كونه قادراً، يصح منه الفعل في المستقبل، فكذلك الواحد منا يصحّ منه الفعل في الوقت العاشر لكونه قادراً، ولا يصح ذلك إلا إذا صح أن تبقى القدرة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن القديم تعالى إنما يصحّ ذلك منه، لأن هذه الصفة دائمة.

قيل له: إن غير هذه الصفات تشاركها في الدوام، ولا يصح إيقاع الفعل بها في العاشر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن صحة الفعل بها في الوقت العاشر بشرط دوامها، لا أنا نجعل الدوام مؤثراً في صحة الفعل بها.

قيل له: إن الفعل في أي وقت كان، دلالة كون القادر قادراً، فصار ذلك من حكمه. وإذا كان من حكمه، وجب أن يستمر في كل قادر، لأن ما يكون من حكم الصفة، فإن الحال فيه لا تختلف بين أن تكون الصفة[٣٠٣] للذات، أو تكون الصفة لعلة.

ولقائل أن يقول: إن إيجاد أي جنس كان، بمنزلة إيقاع الفعل في أي وقت كان، في أنه يمكن أن يُستدل به على أن الغير قادر. وإن كان هذا يقتضي أن يصحّ الفعل من كل قادر في الوقت العاشر، سواء كان قادراً لنفسه أو بقدره. فيجب أن يكون ما عارضناكم به، دلالة على أن كل قادر يقدر على كل جنس من أجناس المقدورات، وأن لا يختلف فيها حال القادر لنفسه والقادر لعلة. فقد بان أنه لا يصحّ أيضاً الاعتماد على هذه الطريقة.

ذكر جملة أسئلتهم في هذه المسألة والجواب عنها:

سؤال: قالوا: لو كانت القدرة ببقاء، لكانت تبقى ببقاء يحلها. والعرض لا يجوز أن يحله شيء.

والجواب: [١٤٣ أ] ما قد بينّا في باب الجواهر[٣٠٤]، أن الباقي لا يجوز أن يكون باقياً ببقاء، فلا وجه لإعادة القول فيه.

سؤال: قالوا: إن كانت القدرة باقية، لكان الإنسان في أول حال وجود القدرة قادراً على أن يفعل في الوقت العاشر، ثم قد يجوز أن يعجز في الوقت التاسع أو الثامن، فيكون الفعل مقدوراً عليه معجوزاً عنه في حالة واحدة، وذلك محال. وليس يصح أن ترتكبوا ذلك، لأجل أن العجز منع عن أن يقع الفعل، والقدرة إطلاق وتخلية من وقوعه، ومن المحال أن يكون الإنسان مطلقاً لوقوع ما هو منع من فعله.

والجواب: إن هذا لا يؤدي إلى ما ذكروه، لأنه كان مطلقاً حين كان قادراً مُخلى، ثم بالعجز خرج من ذلك، فما الذي يمنع[٣٠٥] من أن يكون مطلقاً في حال غير مطلق في أخرى؟ وهذا كما نعلم، أنه إذا علم الشيء في وقت، ثم جهله في وقت آخر، صحّ وإن كان الجهل يتعلق بما يتعلق به العلم في ذلك الوقت. وإنما كان يجب ما قالوه،

لو كان تقدم القدرة، يؤثر في الإطلاق على كل حال، وإن طرأ العجز بعد ذلك. وإذا كان إنما يؤثر في صحة الفعل في الوقت العاشر، بشرط أن يستمر إلى الوقت التاسع، ولم ينتف بعجز. فالذي ذكروه لا يصح.

سؤال: قالوا: لو كانت القدرة باقية، لما جاز أن يتعب القادر أبداً. لأن الباقي ببقاء لا يجوز عدمه. وبعد. فليس بأن يحدث التعب فتبقى القدرة، أولى من أن تمنع القدرة والتعب من الحدوث.

الجواب: إنّا قد بينّا في بقاء الألوان فساد هذا السؤال. فلا وجه لإعادته. فإن الطريقة في الجواب عنه - إذا ورد في كل واحد من الموضعين - سواء.

٩٢ - مسألة في جواز خلو القادر بقدرة من الأخذ والترك مع[٣٠٦] [١٤٣ ب] ارتفاع الموانع:

ذهب **أبو هاشم** أن القادر بقدرة يجوز أن يخلو من الأخذ والترك معاً[٣٠٧] في الثاني مع ارتفاع الموانع. فإذا قوي داعيه إلى أحدهما فإنه لا يخلو من أحدهما. لأمر يرجع إلى الدواعي.

وقال **أبو علي**: لا يجوز أن يخلو من الأخذ والترك مع ارتفاع الموانع. وإلى هذا كان يذهب **أبو القاسم**.

والذي يدل على صحة ما قاله **أبو هاشم** وجوه:

احدها أن القادر القوي إذا أرخى يده. لم يتعذر على الضعيف تحريكها. مع أنه يجد في تحريكها من الثقل والمشقة مثل ما يجد في تحريك يد الميت، إذا كانت مثلها في الثقل. فليس يخلو حال القوي من وجوه أربعة: إما أن يكون فاعلا لكل ما يقدر عليه من الحركة فيَ يده. أو لبعض ما يقدر عليه. أو لكل ما يقدر عليه من السكون، أو لبعض ما يقدر عليه من السكون. ولا يجوز أن يقال إنه يفعل بعض ما يقدر عليه من الحركة. لأنه لو كان كذلك. لوجب أن لا يجد في تحريك يده من المشقة والثقل ما يجده في تحريك يد الميت إذا كانت[٣٠٨] في مثل ثقلها. لأن القوي يكون معينا له على هذا القول.

وبعد، فإنه إذا جاز أن يخلو بعض قُدَره من الأخذ والترك، فيجب أن يجوز ذلك في سائر قُدَره، لأن العقل لا يفصل بين بعضها وبين بعض في هذه القضية، ولا يجوز أن يكون فاعلاً لبعض ما يقدر عليه من السكون، لأنه كان يجب أن يجد في تحريك يده من المشقة أكثر مما يجده في تحريك يد الميت إذا كانت في مثل ثقلها - وقد علمنا أنه لا يجب في تحريك يد هذا القوي، والحال ما ذكرنا، إلا مثل ما يجد في تحريك يد الميت - ولأنه [١٤٤ أ] إذا صار في بعض قدره، أن يخلو من الأخذ والترك، جاز في سائر قدره. ولا يجوز أن يكون فاعلاً لكل ما يقدر عليه من السكون، لأنه لو كان كذلك يجب أن يتعذر على الضعيف تحريك يده، وقد علمنا أنه لا يتعذر عليه تحريكها، فيجب القضاء بأن هذا القادر قد خلا من فعل الحركة في يده وفعل السكون فيها.

فإن قيل: إنه يجوز أن يخلو من فعل المتولد ومن ضده، والمنع لا يقع إلا بالتوليد، فلذلك لم يتعذر على الضعيف تحريك يده.

قيل له: هذا الذي ذكرته ظاهر السقوط، لأنه إذا كان ما يفعله من المباشر، أكثر مما يحاول الضعيف فعله، وكان ضداً لما يحاوله، فيجب أن يقع المنع به، لأن المنع إذا وقع بالمتولد، فإنما يقع به لهذه العلة، وهي بعينها قائمة في المباشر، فيجب أن تكون حاله كحال المتولد في صحة وقوع المنع به.

ومما يدل على أن المنع كما يقع بالمتولد، يصح أن يقع بالمبتدأ، أن الله تعالى، يمنعنا بما يخلق فينا من العلوم الضرورية من فعل الجهل، وتلك العلوم ليست بمتولدة، وإنما هي مبتدأة. فقد بان أنه لا فرق فيما يقع المنع به، بين أن يكون ذلك مباشراً أو متولداً.

فإن قيل: إنما لم يقع المنع بذلك، لأنه لا يقصد إلى منعه به.

قيل له: ليس يجب أن يكون كون تلك الأفعال مانعة للضعيف من فعل أضدادها، مقصوراً على قصد فاعلها إلى أن يمنع بها.

يبيّن ذلك أن الساهي إذا فعل أكثر مما يفعله غيره، صح أن يمنعه وإن لم يقصد إلى المنع.

يبين ذلك أن نائمين إذا تجاذبا كساءً، وأحدهما أقوى من الآخر، فإنه ينجذب الكساء إلى جهته دون جهة الأضعف، وإن كان لا يقصد إلى منع الأضعف بذلك. [١٤٤ ب]

فإن قيل: نقدر أن يد القوي مركبة من ألف جزء في كل واحد منها خمسة أجزاء من القدر. ونقدر أن يد الضعيف مركبة من مائة جزء، في كل واحد منها جزء واحد من القدر. فإذا لم يفعل القوي غير المباشر، لم يصح أن يفعل في كل جزء من السكون أكثر من خمسة أجزاء. والضعيف يمكنه أن يفعل بجميع قدره، في كل جزء من أجزاء يد القوي الفعل، فيكون الضعيف يصحّ أن يفعل في كل جزء مائة حركة، والقوي متى لم يفعل إلاّ المباشر، لم يصح أن يفعل في كل جزء من يده إلاّ خمسة أجزاء، فلذلك يصح أن يحرّك الضعيف يده. فإن أضاف القوي إلى ما فعله من السكنات المباشرة سكنات متولدة، بأن يعتمد ببعض يده على بعض، ويتشبث على الأرض بيده، كان ما يفعله أكثر مما يحاول الضعيف فعله، فيحينئذ يمنعه من تحريك يده.

قيل له: إن يد القوي تتنزّل معه منزلة ما لا ثقل فيه، فلذلك يصح أن يسكنها[٣٠٩] بجزء واحد من السكون، يفعله في كل جزء من أجزائها[٣١٠]. وتتنزل مع غيره منزلة ما فيه ثقل، فيحتاج غيره - إذا حاول تحريكها - إلى أن يفعل في كل جزء من أجزاء يده من الحركة بعدد ما فيه من الثقل وجزءاً زايداً. ويجب أن يفعل ما يقاوم ما يفعله القوي من السكون وجزءاً زايداً. فإذا قدّرنا أن في يد الضعيف من القدر ما يقاوم مايه في يد القوي من الثقل ومن السكون، فالواجب إذا زيد القوي قدراً يسيراً، أن يتعذر على الضعيف إذا أرخى القوي يده أن يحركها. وقد علمنا أنه وإن زيد قدراً، فما دامت يده مرخاة، وكان قدرها هذا القدر من الثقل، فإنه لا يتعذر على الضعيف تحريكها. [١٤٥ ب] فيجب أن يفسد ما قاله. وأن يقال بأنه إنما تأتي منه تحريك يده، لأنه قد خلا من الأخذ والترك[٣١١].

[الجزء الثاني عشر من الخلاف بين أبي هاشم وبين أبي القاسم وأصحابه إملاء الشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد رحمه الله]

[١٤٥ ب]

فإن قيل[٣١٢]: أليس الضعيف إذا حاول إسقاط رجل قوي من حائط، أمكنه ذلك إذا كان الحائط دقيق العرض، وإن كان الرجل يثبت نفسه ويفعل السكون فيها؟ فكذلك يصح أن يحرك الضعيف يد القوي، وإن كان القوي لا يخلو من الفعل أو تركه؟

قيل له: إن من وصفته بالوقوف على جدار دقيق العرض، لا بدّ من أن يكون فيه تمايلات لمكان الثقل الذي فيه، ولا يتمكن من أن يفعل في نفسه مسكنات كبيرة، على الحد الذي يمنع الضعيف من إسقاطه. فإذا انضاف إلى فعل الضعيف ما فيه من التايلات، غلب ذلك ما يحاول فعله من التثبت، فلذلك يسقط. وقد ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر وهو، أن يد هذا الرجل إذا كانت مرخاة، وكانت على وسادة، فإن تلك الوسادة إذا أزيلت من تحتها سقطت اليد وهوى. فلو كان يفعل السكون في يده، لكان يجب أن يقف في الجو على حد ما يقف، إذا سكنها المرء فيه حالاً بعد حال. وقد علمنا أنها لا تقف، ولا يمكن أن يقال أنه حرّك يده في كل حال، لأن يده تسكن دائماً، إذا كانت مرخاة، ما لم يزل تلك المخدة عن مكانها.

فإن قيل: أرأيت لو كان إنسان رافعاً بإحدى يديه شيئاً ثقيلاً، ويده الأخرى مطلقة، أليس كان يمكن من هو أقل منه قدراً، من أن يمنعه بيده من استعمال اليد المطلقة، في الأمر الذي يريد استعمالها فيه؟ ولا يدل ذلك على أنه ليس يفعل في اليد المطلقة فعلاً من الأفعال؟ وبعد، فإن [١٤٦ أ] إنساناً لو كان واقعاً، أليس سكونه يتجدد حالاً بعد حال؟

فلا بدّ من: بلى.

فيقال: أليس قد يتوهم بمن هو أقل قدراً منه، أن يجد الفرصة، فيجيىء من

ورائه[٣١٣] فيلقيه وهو لا يشعر؟

قيل له: أما ما ذكرته أولاً، فإنه لا يمتنع أن لا يمكنه أن يفعل الأفعال الكبيرة في يده المطلقة، مع أن الأخرى مشغولة بحمل الثقيل، فلذلك لا يتعذر على الضعيف تحريكها.

فإن قيل: وكذلك أقول في المرء إذا أرخى يده، إنه ليس يفعل فيها إلاّ المباشر، فقد مضى الجواب عنه.

فأما ما ذكره آخراً، فإنه لا يمتنع أن لا يفعل السكون في نفسه بسائر قدره، فلذلك يصح من الضعيف أن يُلقيه. ولا يمكنه أن يقول أن القوي إذا أرخى يده، فإنه يفعل ببعض قدره دون بعض، لما قد بينّا أنه إذا جوّز في البعض أن يخلو من الأخذ والترك فالواجب أن يجوز في الجميع، لأن العقل لا يفصل بينهما.

دليل آخر: وأحد ما يدل على ذلك، ما قد عرفنا أن الواحد منا، مع تذكره لتصرف الناس في السوق، قد لا يكون مريداً ولا كارها. فقد خلا من الأخذ والترك، لأنه لا ترك لهذه الإرادة إلاّ للكراهة. وسنبيّن في باب الإرادة، أن الإعراض ليس بمعنى، وأنه لا يمكن أن يقال أن هذا القادر قد خلا من الإرادة والكراهة إلى ثالث هو الإعراض.

دليل آخر: وقد استبدل **أبو هاشم** في **الجامع** بأن قال: لو كان القادر بقدرة، يجب أن لا يخلو في الثاني من الأخذ والترك، لكان يجب أن يفعل في الثاني ما لا يتناهى من الإرادات المفصّلة، أو ما لا يتناهى من تروكها من الكراهات، لأن القدرة الواحدة بما بُين في الكتب، تتعلق بما لا يتناهى من الإرادات المختلفة، وبما لا يتناهى من تروكها من الكراهات. [١٤٦ ب]

فإن قيل: ما أنكرتم أنه يكره تلك المرادات بكراهة واحدة على طريق الجملة.

قيل له: إن كل هذا الشيء على طريق الجملة، لا يكون تركاً لإرادته على طريق التفصيل، لأجل أنه يصح أن يريد أحدنا نعيم أهل الجنة، ثم يعتقد في شيء بعينه، أنه ليس من جمله النعيم، فيكرهه على التفصيل.

فإن قيل: إن القدرة لا تتعلق بما لا يتناهى لا من الأفعال ولا من التروك. لأن القدرة لا تتعلق الاّ بما يصح فعله.

قيل له: لا قدر من الإرادات المختلفة إلاّ ويصح أن يفعل بالقدرة أضعافها وأضعاف أضعافها، فالواجب أن يقال بأن القدرة لا متعلقة بما لا يتناهى.

فإن قيل: إنه إنما لا يصح أن يفعل ما لا يتناهى من الإرادات وما لا يتناهى من تروكها، لأن فعل ما لا يتناهى محال فهذا أكبر من المنع، ونحن نقول أن مع المنع يخلو من الأخذ والترك، فكذلك مع ما[٣١٤] يكون أكبر منه.

قيل له: ليس من الإرادات قدر يشار إليه إلا ويجب أن يفعل أكثر منه. فإن[٣١٥] كان الأمر على ما قلتموه، فيلزم أن يفعل ما لا يتناهى مع استحالة ذلك، ويلزم وجوب أن يفعل أكثر مما علم أنه فعل، وذلك أيضاً محال.

فإن قيل: إن هذا منقلب عليكم، لأنكم تجوزون أن يفعل القادر بقدرة الفعل في الثاني أو الترك، فلا توجبون خلوه في الثاني منهما.

قيل له: إن ما يلزم في الوجوب، لا يلزم في الجواز. كما أن من يقول أنه يصح أن يتحرك الجسم في الثاني، ويصح أن يسكن، لم يلزم أن يكون متحركاً ساكناً في حالة واحدة. ومن يقول بأن الجوهر يجب أن يتحرك في الثاني، ويجب أن يسكن، لزمه أن يتحرك ويسكن في حالة واحدة.

فإن قيل: ليس يجوز أن الإرادة تستند إلى الاعتقاد، وما يفعله من الاعتقاد يكون محصوراً.

قيل له: إنا إنما نمثل بالاعتقادات وتروكها، فنقول: فيجب [١٤٧ أ] أن يكون فاعلاً لما لا يتناهى من تروكها.

فإن قيل: ان الاعتقاد يستند إلى الخاطر وقدر ما يخطر بباله مما يجوز أن يعتقد محصور.

قيل له: إن الخاطر لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون كلاماً خفياً، أو يكون اعتقادا آخر. فإن أراد الكلام الخفي، لم يصح، لأنه لا شبهة في أن هذا الاعتقاد[٣١٦]

يفتقر إلى الكلام. وإن كان المراد به اعتقاد آخر، لم يصح، لأنه لا شبهة في أن هذا الاعتقاد لا يحتاج إلى اعتقاد آخر من جنسه. فلا معنى لقول من يقول أن الاعتقاد يستند إلى الخاطر.

دليل آخر: وهو أن القادر بقدرة، لو كان يجب أن يفعل في الثاني أو يترك مع سلامة الأحوال، لوجب في الساهي أن لا يكون بأن يفعل الأخذ أولى من أن يفعل الترك، لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر. فيجب على موضوع مذهبهم، أن يكون فاعلاً للضدين في حالة واحدة.

دليل آخر: وقد استدل على ذلك بإن قيل: قد عرفنا أن نقل النائم أيسر من نقل الميت، فلو كان القادر بقدرة لا يخلو من الأخذ والترك، لكان يجب أن يكون نقل الميت أيسر من نقل النائم، لأن الميت إنما يصعب عليه حمله للاعتمادات التي فيه. وتلك الاعتمادات كلها حاصلة في النائم، وهو مع ذلك يفعل التسكين في نفسه، وللسكون حظ في المنع كما للاعتماد. ألا ترى أن الاعتماد إنما يمنع لتعلقه بضد ما يحاول القادر فعله، والسكون الذي فيه يضاد ما يحاول فعله من النقل، بأن يمنع أولى.

فإن قيل: لو لزمنا هذا للزمكم، لأن عندكم أن المانع من نقله في الحالين الاعتماد، فكيف يكون الميت أصعب والنقل فيهما سواء؟

قيل له: الحي وإن كان فيه من الثقل القدر الذي يكون موجوداً بعد موته، فإنه في حال حياته يكون فيه أجزاء نارية، وتختص تلك الأجزاء بالاعتماد صعداً، فبقدر تلك الاعتمادات يقع التمانع [١٤٧ ب] بينها وبين الاعتماد سفلاً. فالواحد منا إذا أراد نقله، احتاج إلى أن يفعل فيه بقدر الباقي من الاعتمادات، وهو أقل من الاعتمادات التي يحتاج إلى أن يفعلها بعد موته، لأنه إذا مات قلّت تلك الأجزاء النارية. وليس كذلك سبيل ما قلتموه، لأن عندكم أن تلك الاعتمادات كلها باقية، ومع ذلك فإنه يفعل التسكين الكبير، فكان يجب أن لا يكون حمله وهو ميت أصعب.

فإن قيل: إنما لا يصعب حمله، إذا كان حياة لما ذكرتموه من الأجزاء النارية، وإن كان يفعل في نفسه السكون.

قيل له: تلك الأجزاء النارية، لا يزيد حالها على ما يفعل من السكون في نفسه.

إلا أن هذا الموضع لا يمكن أن يبيّن ولا يضبط، فإن الله تعالى أعلم بتفاصيله. والأجود أن نصور المسألة[٣١٧] في نقل قادر نائم ونقل عاجز، فنقول: يجب أن يكون نقل القادر أصعب، مع تساوي الأجزاء النارية التي فيهما[٣١٨]، وكان يجب على موضوع ما قالوه، أن يكون نقل القادر أصعب. وقد عرفنا أن الأمر بخلافه، إلاّ أنه إذا أورد الدليل على هذا الوجه، فما ذكرناه في العلة التي لأجلها يكون نقل القادر النائم أيسر من نقل العاجز لا يصح، فلا يجوز الاعتماد على هذه الطريقة رأساً.

دليل آخر: وأحد ما يعتمد عليه في هذه المسألة أن يقال: لو وجب أن يكون القادر بقدرة فاعلاً في الثاني الفعل المباشر أو تاركاً، لكان إنما يجب ذلك لكونه قادراً. لأن وجوب أن يفعل حكم يرجع إلى الجملة، فهو بمنزلة صحة أن يفعل في أنه راجع إليها. فكما أن صحة الفعل لا يجوز أن يعلل إلاّ بكونه قادراً، فكذلك وجوب أن يفعل. وهذا يلزم عليه أن يكون الله تعالى يجب أن يكون فاعلاً للشيء أو ضده. فإن ارتكبوا ذلك، لزمهم أن يفعل في الجسم، في كل حال، إما الحركة أو السكون. ولو كان [١٤٨ أ] الأمر كذلك، لكان يجب إن كان[٣١٩] يفعل الحركة، أن يتحرك ذلك الجسم، وإن كان يفعل السكون، أن يتعذر علينا تحريكه، لأن مراده يجب أن يكون بالوجود أولى. ويجب على هذا القول، أن يكون المتولد في هذا الباب كالمباشر، في أنه لا يجوز أن يخلو منه ومن ضده.

وقد ذكرت هذه الطريقة على وجه آخر، فقيل: لو استحال أن يخلو القادر بقدره في الحالة الثانية، مع ارتفاع المنع من الفعل أو ضده، لكان لا يخلو: إما له ولأجله يستحيل ذلك من أمرين، إما أن يكون ذلك راجعاً إلى مجرد كونه قادراً، أو لأجل أنه قادر بقدره. وأي الأمرين كان فالواجب أن يجوز خلوه من المتولد وضده.

دليل آخر: وهو أنا قد علمنا أن الإنسان قد يخلو من الاعتقاد لا إلى ضد، لأن الدلالة قد دلت على أن الشك ليس بمعنى، وسنذكر ذلك إن شاء الله في باب العلوم والاعتقادات[٣٢٠].

دليل آخر: وهو أن القادر بقدره، لو كان يجب أن يفعل في الثاني أو يترك مع ارتفاع الموانع، فكان يجب أن يكون هناك وجه يقتضي وجوب أحد هذين. وذلك

الوجه لا يخلو من أن يكون، لأجل أن بين القدرة وبين أحد هذين الفعلين تعلق احتياج أو تعلق إيجاب. ولا يجوز أن يكون بين القدرة وبين أحد هذين الفعلين تعلق الاحتياج، لأن القدرة لو احتاجت إلى وجود أحدهما، لكان ذلك يقارن القدرة ولا يتأخر عنها.

وبعد، فكان يجب أن تكون القدرة محتاجة في وجودها إلى الشيء وضده، وهذا لا يصح. على أن المقدور لا يوجد لولا هذه القدرة، فيجب أن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى صاحبه.

وبعد، فإن القدرة يجوز أن توجد، ولا يقع بها في الثاني الأخذ والترك، إذا كان هناك منع. فلو كانت [١٤٨ ب] محتاجة إلى الأخذ والترك، لكان ما يمنع مما تحتاج القدرة إليه يمنع من وجود القدرة. ولا يجوز أن تكون القدرة مضمنة بوجود مقدورها من الأخذ والترك، لأجل أنها لو كانت بهذه الصفة لكانت لا تتقدمه(٣٢١).

وبعد، فإن التضمين إنما يصحّ، إذا كان ما يقال فيه بأن وجوده مضمن بوجود غيره، لما هو عليه في ذاته، لا يحصل إلا ويكون على وجه - لكونه على ذلك الوجه - يجب أن يوجد ما يقال أن وجوده مضمن به، كما قد ثبت في الجوهر والكون. وهذا لا يمكن أن يقال في القدرة، فلا يجوز أن تكون القدرة علة لوجود المقدور، ولا أن تكون سبباً، لأنها متعلقة بالضدين. وكان يجب أن يكون بوجودها وجود الضدين، وهذا محال. فثبت بهذه الجملة أنه يصحّ أن يخلو القادر بقدرة في الوقت الثاني من الأخذ والترك.

ذكر جُملة مِن أسئلة من يخالفنا في هذه المسألة والجواب عنها:

سؤال: ذكر أبو هاشم أن أبا علي كان يقول: لو جاز خلو القادر من الأخذ والترك، لوجب إذا حصل في دار غيره بإذنه، ثم حَظَّر عليه المقام فيها، أن يكون ما فيه من الأكوان حسناً، لأنه الذي أحدثه في حال ما كان مأذوناً له في ذلك. ولا يجب على هذا القول أن يفعل مثله حالاً بعد حال. ولو كان كذلك، لوجب أن يقبح ذمّه على جلوسه عند حظر صاحب الدار عليه الجلوس في داره، لأن الجلوس إذا كان حسناً، لم يحسن ذمّه، وما ثبت أنه وقع حسناً، لا يجوز أن يصير قبيحاً. وفي استحسان

العقلاء ذمّه، وما ثبت أنه وقع حسناً، لا يجوز أن يصير قبيحاً. وفي استحسان العقلاء ذمّه على ذلك دليل. على أنه يجب أن يفعل في نفسه السكون حالاً بعد حال، أو الحركة.

الجواب: إنَّ من أُذن له في الجلوس في الدار، إذا حُظر [١٤٩ أ] عليه من بعد، ليس يخلو: من أن يكون قاعداً أو مضطجعاً. فإن كان قاعداً منتصباً، فإنه غير خال من الفعل في تلك الحال، لأن القاعد إذا لم يكن مستنداً، فلا بد من أن يفعل في نفسه الجلوس حالاً بعد حال لأن ما يدعوه إلى أن يثبت يدعوه إلى فعل ما يثبت به.

وقد ذكر **أبو هاشم** فقال، ننظر في حال القادر منا، فمتى كان على حاله - لو كان مابه صار عليها من فعل غيره - صحّ أن يدوم على تلك الحال ثان، ببقاء ذلك الفعل. فيجب أن يصحّ أن يخلو هو من أن يفعل في نفسه حالاً بعد حال، بل يبقى ما فعله أولاً في نفسه. ومتى كان على حاله - لو كان مابه صار عليها من فعل غيره - لم يجز أن يدوم عليها ثان ببقاء ذلك، بل كان لا بد من أن يحدث فيه الفعل. فكذلك إذا كان هو الفاعل في نفسه، فلا بد من أن يفعل ذلك الفعل حالاً بعد حال. وقد علمنا أن هذا القاعد لو كان إنما صار كذلك بما أحدث الله فيه من القعود، لكان لا يثبت قاعداً في المستقبل ثان ببقاء ذلك القعود فيه، لما في أعضائه من الاعتمادات التي توجب ممايلته في الجهات. وكذلك يجب إذا كان هو المختار لقعوده، أن لا يخلو من فعل ما يثبت به قاعداً. فإذا صحّ ذلك، ثم حظر عليه صاحب الدار الكون في داره، فإنه إذا ذمّ على القعود، صحّ أن يتوجه الذمّ على القعود المحظور، الذي هو غير القعود الأول، الذي هو حسن. وليس الذي أدّانا إلى القول، بأن القعود في الثاني غير الأول، هو من حيث حسن ذمّه بعد الحظر، لكن الذي أوجب علينا القول به ما ذكرناه من الدليل. ولولا ذلك لما امتنع ودام قعوده في الثاني. وصرف ذم العقلاء إلى أنهم أرادوا بذلك ذمّه من حيث لم يفعل ما وجب عليه من الخروج من الدار، ونهوا بذكر القعود على ذلك. وقد قبل **أبو هاشم** ذلك(٣٢٢) [١٤٩ ب] بالإذن لغيره بأن يضع متاعاً في داره، فإذا وضعه ثم حظّر عليه ذلك، فإن الناس قد يذمّونه بأن يقولوا له: لمَ بقيّت المتاع في الدار، ولمَ وضعته وتركت نقله؟ مع علمنا أنه ليس هناك معنى حدث في المتاع سوى ما كان. وإنما يُريدون بذلك ذمه على أنه لم ينقله منها، مع

وجوب ذلك عليه. فأما إذا كان الذي أذن له بدخول الدار، حصل مستلقياً قبل أن حظر عليه الكون في الدار، فإنه اذا لم يخرج يستحق الذم على أنه لم يفعل ما وجب عليه. وسنبين من بعد، أن أحدنا كما يستحق الذم والعقاب على فعل القبيح، فكذلك يجوز أن يستحق الذم والعقاب على أنه لم يفعل ما وجب عليه.

سؤال آخر: وقال أبو علي، لو جاز خلو القادر من فعل الحركة والسكون، لأدى إلى خلو أبعاضه من الحركة والسكون. وقد علمنا أن المحل لا يخلو منهما لاحتماله لهما. والمحل قد ثبت أنه لا يخلو مما يحتمله ومن ضده، ولأن في تجويز خلو المحل من ذلك إبطالاً لطريق الاستدلال على حدوث الجسم. وأكدّ ذلك بأن قال: يجب إذا فعل الحركة، أن لا يمتنع على هذا القول، أن لا يفعل في ثانيها، في محلها، حركة أخرى ولا سكونا. وهذا يؤدي إلى خلو المحل من الحركة والسكون. ولا يمكن أن يقال بأن الحركة تبقى فتصير سكوناً، لأن الحركة مخالفة للسكون ومضادة له. ولا يمكن أن يقال أن الله تعالى يفعل فيه إما الحركة وإما السكون، لأنه كما يجوز أن يخلو القادر منا من فعل الحركة والسكون في ذلك المحل. [١٥٠ أ] فيجب أن يصح أن لا يفعل الله تعالى فيه الحركة والسكون في ذلك المحل فيخلو المحل من الكون.

الجواب : إنا قد دللنا على أن الحركة يجوز عليها البقاء، وأنها إذا بقيت كانت سكوناً. وبينّا أن الحركة قد تكون من جنس السكون، ولا وجه لإعادته، فلا يلزم ما ذكره. على أنه يقول في المحرك للحجر، أنه إذا لم يفعل فيه حركة أخرى، فإن تلك الحركة تولد السكون، ويبقى ذلك السكون. فما الذي يمنع مثله من أن يفعل هذا القادر الحركة في عضو من أعضائه، ثم تولد تلك الحركة في ذلك الجسم وتبقى؟ فإن قال: عندي لا يبقى سكون الحيوان. قيل له: إنك تبني القول بأن سكون الحيوان لا يبقى[٣٢٣] على هذا المذهب، فكيف يصح أن يبنى هذا المذهب على أن سكون الحيوان لا يبقى؟

سؤال آخر: قال: إذا ثبت أن المحل لا يخلو من بعض ما يصحّ وجوده فيه أو من ضدّه، وإن كان له ضد، فيجب أن لا يخلو القادر منا من فعل بعض مقدوراته أو ضده إذا صح وقوعه منه ووجوده فيه. لأن ماله وجب ذلك في المحل هو احتماله له،

والقادر بمنزلته في أنه يصح أن يفعله ويحتمله. فلا يلزم على ذلك أن لا يخلو القديم تعالى من مقدوراته. لأنه يتعالى عن كونه محتملاً لذلك ووجوده فيه. وكذلك يجوز أن يخلو القادر منا من ذلك مع المنع. لأن المنع يحيل ما هو منع منه.

الجواب: إن ما ذكره في المحل وجعله أصلاً لا يصح، لما قد بينا في باب الجواهر أن المحل يجوز خلوه من اللون والطعم والرائحة. وانما لا يجوز أن يخلو مما يكون وجوده مضمناً به كالأكوان. فأما ما عدا ذلك. فليس يجب فيه ما ذكره. على أنه لو استحال خلو المحل [١٥٠ ب] مما يحتمله، لم يجب أن يكون القادر في حكمه. لأن حكم حمل(٣٢٤) القادر عليه، يوجب أن لا يخلو مما يقدر عليه من المتولد ومن المباشر جميعاً، لأن ذلك مما يصح وقوعه من القادر، ويصح حصوله في محل القدرة. على أنا قد بينّا أن القادر منا، لو استحال خلوه من الأخذ والترك، لكان يجب أن يكون(٣٢٥) الذي يحيل خلوه منهما كونه قادراً، فيجب مثله في القديم تعالى.

سؤال آخر: وقد قال: لو جاز أن يخلو من الأخذ والترك، مع ارتفاع الموانع. لجاز خلوه من ذلك أبداً. كما أن القديم تعالى، لما جاز أن لا يفعل ما يقدر عليه في بعض الأوقات، جاز أن لا يفعله أبداً. ولا يجوز أن يبقى(٣٢٦) القادر منا طول عمره، مع كونه مكلفاً، ولا يوجد منه طاعة ولا معصية، وفي هذا ارتفاع الذم والمدح الذي لا يعرى المكلف منهما.

الجواب: إن القادر منا ممن تدعوه الدواعي إلى أشياء يفعلها، فلحصول الدواعي ما يجب أن يفعل ذلك. ولو جاز أن يخلو من الدواعي طول عمره، لصح أن يخلو من مقدوراته، كما صح أن يخلو منها في الوقت الواحد والأوقات اليسيرة. ولذلك جوّز أن يخلو القديم تعالى من أفعاله، لأنه ممن لا يدعوه داعي الحاجة إلى أن يفعل ما يقدر عليه.

وقد أسقط **أبو هاشم** ذلك بأن قال: إن من خالفنا، وإن جوّز خلو القادر منا مما يقدر عليه على سبيل التوليد وقتاً واحداً وأوقاتاً يسيرة، فلا يجوز خلوه من ذلك أبداً مع حصول الدواعي. فالقول في المباشر عندنا كالقول في المتولد عنده.

يبيّن صحة ذلك، أن القادر منا إذا جاز أن يخلو من الأكل في بعض الأوقات، فلا يجب أن يخلو أبداً منه مع الحاجة إليه. فكذلك [١٥١ أ] لا يجب، إذا جوّزنا خلوه، مما يقدر عليّة من الأخذ والترك في بعض الأوقات، أن يجوز خلوه منه أبداً. وليس الذي منعنا من خلوه من ذلك ابداً، هو أن القول به يؤدي إلى أن يبقى مكلفاً ولا يوجد منه طاعة ولا معصية. لأنه لو لم يكن في القول بذلك إلاّ هذا الوجه. لم يمتنع خلوه أبداً من أن يوجد منه طاعة[٣٢٧] أو معصية. ولا يجب إذا خلا من ذلك ارتفاع المدح والذم. لأنه يستحق الذم بما يثبته على الإخلال بالواجب. ويستحق المدح على أنه لم يفعل القبيح. ثم يحصل هناك إحباط وتكفير فإن كان المدح أعظم كفر الذم. وإن كان الذم أحبط المدح. ولا يجوز بالإجماع أن يخرج من كان مكلفاً. من أن يستحق المدح والذم.

سؤال آخر: ومما يمكن أن يقال، قد بينّا أن القادر منا، لا يجوز أن يخلو من أن يفعل في بعضه، مع احتمال المحل له وارتفاع المنع. وهذا يوجب أن لا يخلو، من الفعل في سائر أحواله بحصول هذه العلة.

الجواب: إن ماله لم يخل القادر من فعل القيام في نفسه، هو أنه إذا أراد أن يثبت قائماً، فلا بد أن يفعل ما به يمنع اعتماداته من السقوط. فلولا ذلك، لصح خلوه منه. وكذلك لو كان قائماً مستنداً إلى شيء يعمده، لم يمتنع عندنا خلوه من الفعل. وقد يجوز أن يخلو من الفعل، بأن لا يريد أن يسقط أو يستلقي. فقد بان أن التعلق بذلك لا يصح.

سؤال آخر: ويمكن أن يقال، إن القادر منا مع حصول الدواعي فيه إلى الفعل، قد علم أنه لا يخلو منه. وقد علم أن ما لا يخلو منه، لا يعرى من وجهين: إما أن يكون للداعي لم يخل من ذلك، أو لكونه قادراً على ما ذكرناه. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يخلو منه لأجل الداعي، لأن ذلك لو حصل مع فقد كونه قادراً، لكان لا يخلو لا محالة. فيجب أن يكون ماله لم يخل منه، كونه قادراً على [١٥١ ب] ما ذكرناه. وهذا يوجب ما دام قادراً أن لا يخلو من الفعل المباشر.

الجواب: إنه يجب على هذا، أن لا يخلو من فعل المتولد. ويجب أن يقال، ان

ما[٣٢٨] لم يخل من أن يفعل ما دعاه إليه الداعي هو الداعي. فإن كانت[٣٢٩] صحة الفعل ترجع الى كونه قادراً، فلا يجوز أن يقضى بوجوب الفعل من جهته، إذا انتفى[٣٣٠] ماله يصح الفعل منه. ولذلك لو تجرد الداعي مع عدم القدرة، لم يجب أن يفعل، ويلزمهم أن لا يجوز أن يخلو القديم تعالى من فعل الشيء وضده.

سؤال آخر: ويمكن أن يقال، إذا لم يجز أن يفعل الأخذ والترك جميعاً، وكان بعيداً في العقل، فيجب أن لا يخلو من أحدهما على قياس استدلاله بذلك. على أن المحل لا يخلو[٣٣١] مما يحتمله، لأنه قال: لما كان اجتماع الضدين فيه بعيداً في العقل، فكذلك خلوه منهما.

الجواب: إنّا قد بينّا أن الخلو لا يقاس على الاجتماع. وبعد، فإنه يجب أن لا يخلو القديم تعالى من فعل الجوهر أو ضده، لأن بُعد ذلك في العقول كبعد أن يفعل الجوهر وضده. ويلزم أن لا ينفك الواحد منا من فعل المتولد وضده، كما لا يجوز أن يجمع بينهما.

سؤال آخر: وقد هَذى بعض من ينتسب إلى أبي القاسم، فتكلم بما لو كف عنه لكان أستر لنقصه وجهله[٣٣٢]. وما أجده إلا نابحاً، والكلب ينبح فليس جوابه إلا إخسأ كلباً. قال هذا الجاهل: الواحد منا إذا خُلق في المكان قادراً، فلا بد من أن يكون في مكانه الذي خلق فيه في الوقت الثاني ساكناً. فلا يخلو سكونه حينئذ من أن يكون فعله أو فعل الله تعالى. فإن كان فعل العبد، فهو ما نقوله. وإن كان فعل الله، لم يخل من أن يكون فعله على جهة الابتداء، فإن كان فعله على الابتداء، فجائز أن لا يفعله على ما يقوله الخصم في القادر منا. ولو كان هذا جائزاً، جاز ان يبقى الجسم في الأماكن طول دهره، لا متحركاً ولا ساكناً، وهذا [١٥٢ أ] محال. وإن كان فعله على غير الابتداء، لم يخل من أن يكون فعل معنى ببقاء إلى أن يصير سكوناً، أو فعل معني يوجب السكون. فإن كان فعل معنيَ يبقى إلى أن يصير سكوناً استحال وجود الحركة لأنّ الحركة لا توجد إلا بعدمه، ومن المحال عدمه إلا بوجود الحركة. وإذاً لا هو معدوم، ولا الحركة توجد، وقد ثبت جواز وجود الحركة. وإن كان فعل معني يوجب السكون، استحال أن يختار الإنسان في ذلك المكان السكون، لأن ذلك

لو كان، لكان واجباً أن يسكن الساكن، وأن تؤلف المؤلفة، وأن تكسر المكسرة، وأن يحرك المتحرك.

فإن قال القائل: فلِمَ زعمتم أنه لا يجوز سكن الساكن؟

قيل له: هذا أمر لا يختلف فيه عاقل، لأنه إنما نقول سكنت الشيء، اذا ابتدأت سكونه بعد أن لم يكن موجوداً فيه، وسكنته بعد أن لم يكن ساكناً. فلا يجوز أن تسكنّه بأن تفعل فيه سكوناً إلى سكونه الأول، لأن هذا لو صحّ لصحّ أن تكسر المكسور، وتقتل المقتول، وتوجد الموجود. وأطال بإيراد هذا الجنس من الكلام الغث.

الجواب: يقال له: إن ذلك الذي خلقه الله تعالى، لِمَ لا يجوز أن يبقى[٣٣٣] ويكون سكوناً؟

فإن قال: لأنه كان يجب أن لا تنتفي الحركة، لأن الحركة لا توجد ما لم يعدم السكون، ولا يعدم السكون ما لم توجد الحركة.

قيل له: لِمَ قلت ذلك؟ وما أنكرت أن حال وجود الحركة، حال عدم السكون؟ فلا يجوز أن تجعل كل واحد منهما مشروطاً بصاحبه.

فإن قال: معلوم أن هذا الكون الذي هو سكون، لا يعدم لولا وجود هذا الكون الآخر الذي هو حركة. ولولا عدم الكون الذي هو سكون، لكانت الحركة يستحيل وجودها. فلا بد من أن يكون كل واحد منهما مشروطاً بصاحبه. قيل له: [١٥٢ ب] هذا هو نفس ما نخالف فيه، لأنّا لا نسلم القول بأنه لولا تجدد عدم هذا السكون لكان يستحيل وجود هذا الكون الآخر. بل نقول، هذا السكون عدم، لأجل وجود تلك الحركة. ولا نقول أن تلك الحركة وجدت لأجل عدم الكون الذي هو سكون. يُبين ذلك، أن عدم هذا الكون، لو كان يؤثر في وجود تلك الحركة، لكانت مستغنية في وجودها عن موجدٍ[٣٣٣]. فلما علمنا أنها توجد بإيجاد موجد، وعلمنا أن السكون لا يكون عدمه بالقادر، وجب القضاء بأن عدم السكون لأجل طُروء هذه الحركة، لأن طروء[٣٣٤] الحركة لأجل عدم السكون. فلا يلزم أن يكون كل واحد منهما مؤثراً في الآخر.

فأما قوله: فإن كان فعل معنى يوجب السكون، استحال أن يختار الإنسان في ذلك المكان السكون. لأن ذلك لو كان صحيحاً، لكان واجباً أن يسكن الساكن، وأن يؤلف المؤلف، ويكسر الكوز، ويحرّك المتحرّك، فإنه يقال له: ولِمَ لا يجوز أن يسكن الساكن، بأن يفعل فيه مع سكونه سكوناً آخر، فليس فيه إلا التعجب؟ ولِمَ لا يجوز أن يؤلف المؤلف، بأن يفعل فيه مع ذلك التأليف تأليفاً آخر؟

فإن قال: لو جاز ذلك، لجاز أن يوجد الموجود، ويقتل المقتول، ويكسرَ المكسور، ويحرك المتحرك.

قيل له: لِمَ قلت إنه لو جاز تسكين الساكن، لجاز إيجاد الموجود؟ وبأي علة جمعت بين الأمرين؟

وبعد، فإن الموجود لا يجوز أن يكون له بالوجود إلا صفة واحدة. فتلك الصفة إذا حصلت في الوقت الأول للذات، وصحّ حصوله عليها في الثاني، فيجب أن تحصل عليها إذا لم يكن هناك ما يحيل من إيجاد ضد، أو ما يجري مجرى الضد. كما أن الذات، إذا عدمت وصحّ عدمها في الثاني، فالواجب أن تعدم في الوقت الثاني، إذا لم يكن هناك ما يحيل عدمه من إيجاد الموجد له. فإذا كان [١٥٣ أ] كذلك، لم يصح أن يوجد الموجد تلك الذات الموجودة وحالها ما ذكرناه. **وليس كذلك سبيل السكون، لأن** الشيء لا يمنع من جنسه، وإنما يمنع مما يكون ضداً له أو جارياً مجرى الضد. فإذا صحّ ذلك، لم يمتنع أن يوجد السكون فيما هو ساكن.

وبعد، فقد بينّا فيما تقدم، أن اجتماع سكونين وأكثر في محل واحد يصحّ، فلا معنى لما هذى به. وكذلك لا يمتنع أن يفعل التأليف فيما هو مؤلف، إن لم يثبت أن التأليف يحتاج في وجوده إلى تجدد التجاور. فأما إن قيل إنه يحتاج إلى تجدد التجاور، فيمكن أن يفرق بين تسكين الساكن وتأليف المؤلف، بأن يقال إن تأليف المؤلف، إنما لا يجوز لعلة تخصه، ولا تحصّل تلك في تسكين الساكن. وتلك العلة هي أن التأليف يحتاج إلى تجدد التجاور، فلذلك لم يصحّ إيجاد التأليف في المؤلف.

فأما القتل، فإنه اسم يقع على ابطال البنية، فما يفعل في ذلك المحل من ذلك الجنس لا يسمى قتلاً. وكذلك الجواب في كسر المكسور، لأن الكسر هو ما ينتفي

عنده الالتئام الذي يكون بين أجزاء الجسم، فإذا انتفى[٣٣٥] ذلك، فما يفعل من جنس تلك الأكوان لا يسمى كسراً، لأنه لا ينتفي عند ذلك الالتئام بين تلك الأجزاء وصلابه.

وأمّا قوله عند[٣٣٦] إيراده السؤال على نفسه، من أنه لِمَ لا يجوز أن يسكن الساكن، إن هذا أمر لا يخالف فيه عاقل، فإن ذلك جهل منه، لأن أصحابنا يجوزون تسكين الساكن، فكيف يجوز أن يقال لا يخالف فيه عاقل؟ ويقال له: أباضطرار نعلم أنه لا يجوز تسكين الساكن أم باستدلال؟ فإن قال: باضطرار نعلم ذلك، فقد تجاهل، لأنا لا نعلم ما ذكره بل نعتقد خلافه، فكيف يصح أن يدعي فيه الضرورة؟ وإن قال: نعلم ذلك باستدلال، وهو ما ذكرته من أن ذلك لو صحّ لصحّ أن يكسر المكسور، فقد تكلمنا عليه.

ثم يقال له: أليس أحدنا إذا جلس واستمر على الجلوس، فانه يفعل [١٥٣ ب] في نفسه السكون حالا بعد حال؟ فلا بد من بلى. فيقال له: فكما يجوز أن يفعل السكون حالاً بعد حال، أيجوز إيجاد الموجود؟ فإن قال: نعم، فقد التزم من الجهالة ما أراد أن يلزمناه، وإن قال: لا يجوز أحدهما كما لا يجوز الآخر، فقد بطل ما أورده.

ثم يقال له: إنك إذا قلت إن البقاء يحدث حالاً بعد حال، وإن وجود المُتبقّى يتجدد حالاً بعد حال لحدوث البقاء، فقد قلت بأن الموجود في الثاني ويحدث. ومن كان هذا مذهبه، كيف يجوز أن يقول إن تسكين الساكن لا يجوز، كما لا يجوز إيجاد الموجود؟

ثم يقال له: لِمَ لا يجوز إيجاد الموجود؟ فإن ما ذكرناه على النظام لا يستقيم على طريقتكم في إثبات البقاء؟ ولا يحتمل هذا الكلام الركيك أكثر مما أوردناه.

٩٣ - مسألة في أن القدرة تتعلق بما لا يتناهى من الأجناس في وقت واحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد في اعمال، ومن الجنس الواحد في المحل الواحد في الأوقات.

رأيت بعض المتأخرين، منهم من يمتنع من هذا القول، ويقول بأن القدرة لا تتعلق

إلا بما يصح أن يفعل بها، ولا يصحّ أن يفعل ما لا يتناهى بالقدرة، في حالة واحدة، فلا يجوز أن تكون القدرة قدرة عليه.

واعلم أن هذا الخلاف يؤول إلى عبارة، لأن الغرض أنه لا قدر يشار إليه، إلا ويصحّ أن يفعل بالقدرة أضعافه وأضعاف أضعافه، فلا نبلغ قدراً إلا ونقول فيه ذلك. وإذا كان الغرض هذا، فإن كان القوم مخالفين في هذا الموضع، كان الخلاف في معنى. وإن سلموا ذلك، وقالوا لا تسميه قدرة على ما لا يتناهى، كان خلافاً في عبارة فإن قيل: [١٥٤ أ] دلوا على صحّة ما ذكرتم في المعنى.

قيل له: قد عرفنا أنه كما يصحّ من أحدنا أن يريد حركة هذا الجسم في الوقت الثاني، يصح أن يريد حركته في الوقت الثالث، ويصح أن يريد ذلك في الوقت الرابع، وكذلك أي وقت يشار إليه. فيجب أن نقول، بأن هذه القدرة متعلقة بما لا يتناهى من أجناس الإرادات المختلفة، وأنه كما يصحّ أن يريد حركة الجسم في الوقت الثاني، يصح أن يريد حركته في الوقت الثالث، معلوم ضرورة عند الاختبار لأحوال أنفسنا. وكذلك قد عرفنا، أن القدرة لا يجوز أن تكون باقية إلا وتكون متعلقة، فلا بد من أن يصح مع بقائها في كل وقت، مثل ما فعل بها في الوقت الأول، فيجب أن تتعلق في وقت واحد بما لا يتناهى مما هذا سبيله. ولا يجوز أن يقال: إن تعلقها(٣٣٧) يتجدد حالاً بعد حال، لأجل أن تعلقها لما هي عليه(٣٣٨) شرط الوجود، فمع وجودها لا بد من أن تتعلق بكل ما يصح أن تتعلق به. ولذلك إذا صحّ من أحدنا أن يحمل قدراً، فلا قدر مثله إلا ويصحّ أن يحمله. وهذا أيضاً معلوم باضطرار عند الاختبار، فيجب أن يقضى بأن القدرة الواحدة، تتعلق بما لا يتناهى من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل. ولا يلزم عليه، إذا تعلقت بما لا يتناهى، أن يصحّ أن يفعل بها ما لا يتناهى في وقت واحد، لأنها تتعلق بالضدين، ولايصح إيجاد الضدين بها في حالة واحدة. وليس في هذه المسألة شبهة. ويلزم على ما ذكره هذا القائل، أن يكون ما يقدر الله تعالى عليه محصوراً، لأنه لا يصحّ منه إيجاد ما لا يتناهى في حالة واحدة.

وبعد، فإنّا نقول لمن يمتنع من العبارة، وإن سلم المعنى: أليس لا يمتنع من إطلاق القول، بأن القدرة قدرة على الضدين، وإن كان لا يصح فعلهما بها في حالة واحدة،

وإنما يصحّ فعل كل [١٥٤ ب] واحد منهما بدلاً من الآخر، فكذلك يجوز إطلاق القول، بأن القدرة تتعلق بما لا يتناهى، وإن كان إيجاد ما لا يتناهى بها في حالة واحدة لا يصحّ، وإنما يقال: لا قدر يشار إليه الا ويصحّ من القادر أن يفعل أضعافه وأضعاف أضعافه؟

٩٤ - مسألة في أن القدرة لا يجوز أن تكون قدرةً على أن لا يفعل كما أنها قدرة على الفعل:

لا خلاف بين الشيخين، في أن القدرة لا تكون قدرة إلا على أن يفعل. وقد حكي عن أبي الهذيل أن القدرة تكون قدرة على أن لا يفعل. وذهب قوم من البغداديين إلى أن القدرة تكون قدرة على أن لا يفعل.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة يؤول إلى العبارة، لأن هؤلاء لا يقولون بأن لكونه قادراً تأثير في أن لا يفعل، كما أن لكونه قادراً تأثير في أن يفعل، وإنما يعنون بذلك، أن من حق القادر على الشيء أنْ يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل. وهذا المعنى صحيح والعبارة خطأ، لأنها توهم أن كون القادر قادراً يؤثر في أن لا يفعل، كما يؤثر في أن يفعل. وقد عرفنا أن كونه غير فاعل، تمّ من غير أن يكون قادراً. يبيّن ذلك، أن المعدوم لا يكون فاعلاً وليس بقادر، وكذلك العرض والجماد. والتعلق لا يمكن إثباته من غير أن يتبين أن له تأثيراً فيما نقول إنه يتعلق به. فاذا لم[٣٣٩] يصح أن كونه قادراً مؤثر في أن لا يفعل، كما يصحّ أن يقال إنه يؤثر في أن يفعل، لم يجز أن يحصل لكونه قادراً تأثير في ذلك.

وقد قال بذلك بعض المتهّمين بالإلحاد ممن كان يتستر بمذهب البغداديين(×) وقد تحذلق بعض الأغفال ممن ينتحلُ مذهب البصريين(××) فزعم أن قولنا القادر قادر

(×) المقصود بذلك ابن الراوندي (- ٢٥٠ هـ. أو ٢٩٨ هـ.) الذي ردّ عليه الخياط في كتاب «الانتصار». قارن عنه مقدمة الانتصار ص ٢٥ - ٤٦، ابن الربوندي للدكتور عبد الأمير الأعسم (بيروت ١٩٧٧) P. Kraus; in RSO وآراؤه المذكورة هنا تَرِدُ مع الردود عليها في الانتصار ص ١٠ - ١٢.

(××) المقصود بذلك غالباً الأحدب صاحب أبي بكر ابن الإخشيد؛ قارن عنه ص.

على أن لا يفعل لا معنى له؛ هذا وهو يقول إن العبد قد يندم على أن لم يفعل، وقد يثاب ويعاقب على أن لم يفعل. [١٥٥ أ] وإن عبْداً أجَاز هذا وأنكر ذلك لكان من العباد. يقال لهذا الجاهل السخيف: إنك بمكان من التخلف والجهل، كيف يجوز أن يتعلق كون القادر قادراً إنما لا يؤثر فيه؟ وقد بيّنا أنه كما يؤثر في أن يفعل، لا يؤثر في أن لا يفعل. فلا يستند كونه غير فاعل إلى كونه قادراً، كما يستند كونه فاعلاً إليه، فلذلك قلنا إنه لا يكون في الحقيقة قادراً على أن لا يفعل.

فأما ما يقوله شيوخنا: «إن العبد قد يندم على أن لم يفعل»، فيجب أن لا يتعجب منه، لأن الندم يرجع إلى الغم والأسف، والغم اعتقاد مخصوص، والاعتقاد يتعلق بكونه غير فاعل، كما يتعلق بكونه فاعلاً، فلذلك صحّ ندمه على أن لم يفعل ما وجب عليه. وكما يستحق الذم على أنه لم يفعل ما وجب عليه بما نبينه، ويستحق العقاب عليه، وكذلك المدح والثواب المستحقان على أنه لم يفعل القبيح. ويقال له أنت رجل عامي لا تعرف تفاصيل الكلام، وإنما سمعت جُملاً منه، فتحسب ما يتخايل لك من الأمور الفاسدة بحكم جهلٍ منك.

فأما قوله: «تحذلق بعض الأغفال» فإن الغفل هو هذا الجاهل، الذي لم يحسن مسألة، وكان ينقطع في أيدي عامة النجارية. ولقد سمعت كافي الكفاة[×] يقول: إجتمع الاحدب[××] مع بعض عامة النجّارية[×××] وفي مجلسه رجل كبير من أصحابنا. فسأله

(×) هو الوزير إسماعيل بن عبّاد (- ٣٨٥ هـ.) المعروف بالصاحب. وُلد سنة ٣٢٦ هـ. وولي الكتابة لمؤيد الدولة البويهي في حداثته، ثم صار وزيراً له عام ٣٦٤ هـ، واستمر في وزارته حتى وفاته. وكان معتزلياً على مذهب أبي هاشم (قارن بالمقدمة). ومن مؤلفاته في الاعتزال: الإبانة عن مذهب أهل العدل، التذكرة في الأصول الخمسة؛ قارن عنه: يتيمة الدهر ١٦٩/٣ وما بعدها، معجم الأدباء ٢٥٧/٦، بغية الوعاة للسيوطي، وفيات الأعيان ٢٢٨/١ - ٢٣٣.

(××) قارن بص:

(×××) هم أصحاب حُسين النجار. ويذكر القرشي في الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١/ ١٦٤ أن النجار كان تلميذ بشر المريسي (المتوفي بين ٢١٩ و ٢٢٨هـ.) وله ترجمة في الفهرست (ص ١٧٩) ذكر فيها مناظرة دارت بينه وبين النظام؛ وقارن عنه هوامش Nyberey على الانتصار للخياط ص ١٨٠.

ذلك النجّاري وقال: «لِمَ لا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً للكفر»؟ فقال الأحدب: «لو كان الله تعالى خالقاً للكفر مع أنه عالم به، عالم بقبحه، لكان يستحق الذم أكثر لأن من يتعاطى فعل القبيح ويعلم قبحه، لا يكون حاله كحاله إذا فعله ويعتقد أنه حسن». فقال له النجّاري: «ما أنكرت أنّ الكافر يستحقُّ الذَمّ أكثر، لأنه يفعل ذلك القبيح ويفعل معه جهلاً،وهو الاعتقاد الذي يتعلق بأن ما [١٥٥ ب] فعله حسن؟!».

فانقطع هذا المدبر المعروف بالأحدب، ومن يكون هذا قدر علمه، ثم يكون ظاهر التهتك مخلاً بالصلوات، مشهوراً بذلك في سائر البقاع، ثم يكون معروفاً بالتقرب إلى نصر بن هرون النصراني بإظهار موافقته في السِّر. فلا يتعجب منه أن يستروح إلى السفه على أئمة المسلمين، وما مثله إلا كما قال الفرزدق(×):

مـــا ضرّ تغلـب وائل أهجوْتهـــا   أم بُلْـت حيـث تناطـح البحران

وقال آخر(××):

مـــا أبـــالي أنـت بالحزْن تَيْسٌ   أم لحـــاني بظهـر غيـــب لئـيمُ.

وكما قال ابن الرومي:

ما ضرهم أهجوتَهم يا وغدُ أم طنَّتْ ذُبابه

والله تعالى قد رفع قدر الشيخ أبي هاشم وأعلى محله، وله الحمد والشكر، وقد صارت كتبه هي التي ينتفع بها ويتخرج بقراءتها،فلا يحصل في جميع بلدان الإسلام إلا من يتشرف بالانتساب إلى تلامذة تلامذته.

فأمّا كلام من يفتخر بالتّسفه عليه فزبد يذهب جُفاء «بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا وهو زاهق»، «ولكم الويل مما تصفون»(×××).

(×) قارن بديوان الفرزدق   وهو أحد بيتين أنهى بهما أبو الحُسين الخياط (بعد ٢٥٠هـ.)كتابه «الانتصار»؛ قارن ص. ١٧٣ من الكتاب.

(××) الشعر لحسان بن ثابت، قارن بالديوان.

(×××) سورة الأنبياء آية ١٨.

الكلام في العُلوُم والاعتقادات

٩٥ - مسألة في ان العلم لا يجوز أن يكون علماً لعينه، وإنما يكون علماً لوقوعه على وجه:

ذهب شيوخنا إلى أن العلم لا يجوز أن يكون علماً لعينه، وإنما يكون علماً لوقوعه على وجه. وقال أبو القاسم إن العلم يكون علماً لعينه. والأقرب أن يكون الخلاف في أن العلم هل يكون علماً لعينه أم لا، واقعاً في عبارة، لأجل أن أبا القاسم يريد بقوله: «إن العلم علم لعينه»، أنه علم لا لمعنى.

ونحن أيضاً نقول: «بأن العلم علم لا لمعنى». وإنما يقع الخلاف في المعنى، إذا عللنا كونه علماً، بوقوعه على وجه من الوجوه التي نذكرها، [١٥٦ أ] وهو يمنع من ذلك.

فأما من يقول في العلم أنه «علم لذاته ولعينه»، ويُريد به ما نريد بقولنا: «إن السّواد سواد لذاته[٣٤٠]» فالكلام عليه هو أن نقول: لو كان العلم علماً لذاته، لوجب أن تكون العلوم كلها متماثلة، ولوجب أن لا يجوز أن يكون من جنس العلم ما ليس بعلم، ولوجب القول بأنه كان لا يجوز فيما هو علم أن يوجد ولا يكون علماً. وقد صحّ ذلك بما نبيّنه في مسألة بعد هذه المسألة، إن شاء الله.

فأما الكلام في أن العلم يجب أن يكون علماً لوقوعه على وجه، فهو أنه قد ثبت بما سنبينه من بعد، أن التقليد قد يكون من جنس العلم ولا يكون علماً. فإذا جاز أن يوجد من جنس العلم ما لا يكون علماً، وجب أن يكون علماً لأمر من الأمور، لأنه لو لم يكن مخصص يخصصه بهذا الحكم، لما كان هذا بأن يكون علماً أولى من غيره. وذلك الأمر ليس إلا وقوعه على وجه، لأنه لا شبهة في أن ذلك الأمر لا يجوز أن يكون ذاته، ولا وجوده، ولا حدوثه، لأن ذات التقليد كذات العلم، والوجود والحدوث حاصلان له. ولا يجوز أن يكون علماً لعدم معنى، لأن عدمه يحيل كونه علماً. ولا يجوز أن يكون علماً لعدم معنى أو لوجود معنى، لأن عدم المعنى لا يختص به دون التقليد. فليس بأن يؤثر في كونه علماً أولى من أن يؤثر في كون التقليد علماً، ولأنه لو عدم أي معنى كان، أو وجد أي معنى من المعاني ولم يكن ذلك واقعاً على وجه من

هذه الوجوه التي نذكرها، لم يجز أن يكون علماً. ومتى وقع على وجه من هذه الوجوه، وإن لم يعدم المعنى الذي ذكره السائل، أو لم يوجد المعنى الذي اعتبره، وجب أن يكون علماً. وهكذا[٣٤١] القول في أنه لا يجوز أن يكون علماً بالفاعل، لأن السائل إن اراد به أنه يُحصله على هذا الحكم، فيكون علماً من غير أن يكون واقعاً على وجه [١٥٦ ب] من الوجوه، فهذا مما لا يخفى فساده. لأنه لو صحّ ذلك، لجاز أن يبتدىء الواحد منا فيا يفعله من الاعتقاد تجنياً، فيصيره علماً من غير أن يكون ذلك واقعاً على وجه من هذه الوجوه. وقد عرفنا فساد ذلك، فيجب أن يكون علماً لوقوعه على وجه. وهذا مبني على أن التقليد ليس بعلم، وعلى أنه قد يكون من جنس العلم، وعلى أن أحدها إذا كان علماً، والآخر ليس بعلم، وجب أن يكون العلم متميزاً عما ليس بعلم بأمر من الأمور. وسنبيّن فيا بعد أن التقليد لا يكون علماً، ونبيّن أنه من جنس العلم.

فأما الأصل الثالث فقد بيناّه.

فإن قيل: فما هذه الوجوه التي إذا وقع الاعتقاد على واحد منها كان علماً؟ قيل له: قد قال الشيخان أن ذلك لا يخلو من وجوه ثلاثة: إما أن يكون وقوعه عن نظر، أو عن تذكر النظر، أو من فعل العالم بالمعتقد. وقال الشيخ أبو عبد الله(x) في كتاب **العلوم**، أنه قد يكون الاعتقاد علماً لوجهين آخرين:

– أحدهما، أن يعلم أن الذات، إذا كانت على صفة من الصفات، فإنها لا تخلو من أن تكون على صفة أخرى، ثم يعلم أن ذاتاً معينة على تلك الصفة، فلا بدّ أن يختار عنده العلم بأنه على صفة أخرى. وهذا نحو أن يعلم أن الظلم قبيح، ونعلم أن هذا الشيء بعينه بصفه الظلم، فعند ذلك نختار العلم بأنه قبيح.

– والوجه الثاني، أنه يحصل عند ذكر العلوم، نحو أن يذكر أنه كان عالماً بأن زيداً في الدار، ثم يفعل عند ذلك الاعتقاد لكونه في الدار في ذلك الوقت. فهذا الاعتقاد يكون علماً، لأنه وقع عند تذكر العلم. وقد خرج على مذهب أبي هاشم وجه،

(x) قارن بص. .

وهو أن يقلد غيره بأن زيداً في الدار، ثم يبقى فيه الاعتقاد إلى أن يُشاهده، فيصير ذلك [علماً][٣٤٢]

[١٥٧ب]

وبعد[٣٤٣]، فلو كان هذا الاعتقاد واقعاً منا على وجه الابتداء، لكان يجب أن يدعوه داع إلى ذلك، والداعي إليه ليس إلاّ ظنه لكونه ساكن النفس. فيجب مع هذا الظن. ومع تذكره للنظر، أن لا يجوز أن يختاره، إذا اعتقد فيه ضرراً عظيماً، لأن هذا الاعتقاد يجب أن ينصرف فيه. وقد علمنا أن هذا مما لا يجوز أن تتردد فيه الدواعي. فكيف يجوز أن يقال أنه يفعله مبتدئاً؟ على أن ما يدعونا إلى الفعل، لا بد من أن نجده من أنفسنا، ونحن لا نجد هذا الظن، فكيف يجوز أن يكون داعيا؟ على أن هذا الداعي، بمنزلة ما يعتقد أحدنا، أن له في إشاراته ضرباً من الاسترواح والنفع، وقد علمنا أنه لا يجب أن تستمر الحال فيه. على أنه إن كان فيه داع خالص، يتعلق بالنفع المعتدّ به، ولا صارف بإزائه، فيجب أن لا يدخل تحت تكليف. وإن كان هناك صارف، من دون حضور شبهة، فلا يمتنع أن لا يفعل مع تذكره للنظر وظنه بسكون النفس لمكان ذلك الصارف، وإن لم يرد عليه شبهة. وقد علمنا أنه لا ينصرف عنه من دون شبهة تدخل عليه، إما منفصلة عن الدليل، وإما جارية مجرى القادح فيه. على أنه يقبح منه الإقدام عليه، ولا يأمن من كونه جهلاً، وإن كان يحسن ذلك، مع أن الحال فيه ما ذكرناه، فما الأمان من أن يكون التقليد حسناً أيضاً؟

فإن قلتم: أن هذا الاعتقاد يستند إلى أمور قد اخبرها وعرفها، فيعلم أن ما يدعوه إليه مثل ما كان، فيأمن من كونه جهلاً.

قيل لكم: أنه يظن أنه كان من قبل ساكن النفس ولا يعلم، فلا يأمن فيما يفعله أن لا يقتضى سكون النفس. اللهم إلاّ [١٥٨ أ] أن تقولوا أنه يعلم أنه كان ساكن النفس، وقد عُلم أن سكون النفس لا يكون إلاّ للعلم، فكأنه يتذكر كونه عالماً من قبل فيعلم عند ذلك. وهذا لا يكون وجهاً آخر سوى ما ذكره الشيخ أبو عبد الله(x).

(x) قارن بص.

وبعد، فان الإنسان إذا علم أنه كان عالماً. فان ما يرد عليه من الشُبه المنفصلة لا يجوز أن يدعوه إلى الجهل. وقد علمنا أن المنتبه من رقدته. قد يجهل بالشبهة المنفصلة على أنه إن كان يعلم أنه كان عالماً ساكن النفس في حال ما ينتبه. فما حال هذا العلم أضروري أم مكتسب؟

فإن قلتم: هو ضروري، فكأنه باضطرار يعلم أنه كان عالماً بالله تعالى. ولا يجوز أن يعلم باضطرار أنه كاَنَ عالماً. إلا ويعلم بالاضطرار القديم تعالى. لأنه إذا علم ساكن النفس. وان كان عالماً بالاستدلال. فيجب ان تقولوا أنه ينظر ويستدل بعد الانتباه. فيعلم أنه كان عالماً ساكن النفس ولو كان كذلك. لوجد من نفسه كونه ناظراً أو مستدلاً. ولا يجد هذا الفكر من نفسه.

وبعد، فإن جاز ذلك، فما الأمان مما كان يقوله أبو علي أنه يعلم ذلك بنظر، إلا أن ذلك النظر لا يطول بل يقصر، فلذلك لا يجده من نفسه.

وبعد، فإن استدل على ذلك، فعلى التدريج يمكنه أن يحصل عالماً بأنه قد كان من قبل ساكن النفس، إلى كل ما اعتقده، فيجب أن يظهر الحال فيه، وأن لا يختار هذا العلم، أعني ما علمه قبل الرقدة إلاّ بعد زمان طويل.

وبعد، فإن كان يظن أنه ساكن النفس، فما إمارة هذا الظن؟ ولم يستمر هذا الظن في الداعي إذا لم يجد المرء ما يقابله؟ وقد علمتم أن ما يتصرف المرء فيه. [١٥٨ ب] بحسب الظن، إذا كان شاقاً أو يعلق بما يشق، ويختلف حاله فيه، فيجوز أن يفعله تارةً عند الظن، ويجوز أن لا يختاره. وهذا كما قد عرفنا فيمن يظن أنه إن سافر ربح، ألا ترون أنه ربما يختار السفر وربما لا يختاره؟

فإن قلتم: عند قوة الدواعي يختاره كما يختار الأكل عند الجوع.

قيل لكم: هذا إنما يصح فما يبلغ حد الإلجاء، فأما الفعل الذي يقترن بما يشق والداعي فيه متردد، فإنه لا يجوز أن يقال أنه يستمر الحال فيه لمكان أحد الداعيين.

وبعد، فالذي قلتموه في الاعتقادات التي هي علوم ضرورية، أنها إنما تكون علماً لأنها من فعل العالم بالمعتقد لا يصح، لأنه بمنزلة ما يقوله المجبّرة أن حال الفاعل يؤثر

في حال الفعل. على أن كونه عالماً بالمعتقد يتعلق بغيره، فكيف يجوز أن يؤثر في حكم له؟

فأما ما أورده الشيخ ابو عبد الله من الوجهين الآخرين. فما أنكرتم أن ذلك لا يصح، لأن أحد الوجهين مثل أن يعلم أحدنا أن الظلم قبح، ويعلم أن هذا ظلم بعينه، فإنه يجب أن يكون عالماً بقبحه بعلم ثالث. وإنما يختاره لمكان هذين العلمين. وما أنكرتم من قول أبي هاشم أنه يعلم قبحه بالعلم الأول. وأن ذلك العلم لم يكن متعلقاً. ثم حصل متعلقاً. وأن العلم الثاني شرط في تعلقه.

وبعد، فلو كان ها هنا علم ثالث يختاره المرء عند الداعي، لما امتنع أن لا يختاره إذا اعتقد أن عليه ضرراً عظيماً في فعله. ويوضح ذلك أن هذا الاعتقاد يجري مجرى الإلجاء إلى أن لا يفعله. وقد علمتم أن مع داعي الإلجاء، لا يثبت حكم لشيء من الدواعي. وقد علمنا أنه مع ثبوت هذين العلمين، لا بدّ من أن يعلم قبحه، وإن اعتقد أن عليه في العلم بقبح هذا الشيء بعينه ضرراً عظيماً.

وأما الوجه الثاني مما ذكره، [١٥٩ أ] فهو مما يفعله عند تذكر كونه عالماً بالشيء، فيكون علماً لأجل أنه من فعل متذكر العلم، ويكون تذكر العلم داعياً له إليه. فإنه لا يصح، لأنه لو كان تذكر كونه عالماً داعياً إليه، لكان مع هذا التذكر يجوز أن لا يختاره، بأن يعتقد أن عليه في فعله ضرراً.

وبعد، فإن كل ما يفعل للداعي، يجوز أن ينصرف عنه مع ذلك الداعي، لكي[٣٤٤] يخرج من أن يكون لاحقاً بالأمر الموجب، لكي[٣٤٤أ] يعلم أن ذلك متعلق باختياره.

فأما ما خرج على مذهب أبي هاشم، فيجب أن يقال بأن القبح قد صار حسناً. على ان الباقي لا يجوز أن يكون واقعاً على وجه، وقد قلتم في الاعتقاد أنه يكون علماً لوقوعه على وجه، فليس يصح مع هذين الأصلين أن تقولوا في التقليد أنه يصير علماً.

فالجواب عنه أن يقال: إن كون الناظر ناظراً هو المؤثر دون السبب، ولا يمتنع أن تكون صفة القادر مؤثرة في حكم لفعله. وهذا نحو ما نقول أن كون أحدنا مريداً

يؤثر في وقوع الكلام خبراً. وإنما فارق كونه مريداً في أنه لا يقارن للفعل الذي نقع به على وجه لأمرين.

- أحدهما. أن هذا إنما يوجب فيما يصح أن يُقارن، فأما ما يستحيل فيه المقارنة، فإن ذلك لا يجب.

- والثاني. أن هذا إنما يجب إذا كان الفعل واقعاً على وجه، كأن يصح أن يقع على وجه آخر. فحينئذ يجب فيما يؤثر فيه أن يكون مقارناً له. وقد عرفنا أن هذا الاعتقاد الواقع عن النظر. لا يجوز أن يوجد ولا يكون علماً، فلذلك لم يلزم لأجل أن كون الناظر ناظراً يؤثر في هذا الحكم أن يكون مقارناً له.

فإن قيل: فلو لم يكن له بكونه ناظراً حال، هل كان يجوز أن يؤثر النظر في وقوع الاعتقاد علماً؟

قيل له: الأقرب أنه كان يجب أن يولد الاعتقاد، ولا يؤثر في حصول [١٥٩ ب] المسبب على هذا الحكم، لأن السبب لا يجوز أن يكون له هذا الحظ، وإنما حظه في أن يصدر عنه المسبب. ويجوز أن يقال: أن السبب أثر فيه، بدلالة أن الله تعالى لو خلق النظر في الواحد منا في دليل، وكان عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، لولدَ العلمَ. ولا يجوز أن يقال أن حالة أحدنا تؤثر في حكم لفعل القديم تعالى.

فأما ما قاله السائل من أن تذكر النظر، لو أثر لأثر العلم بالدليل على الوجه الذي يدل.

فإن الجواب عنه: أن تذكر النظر إنما قضينا بأنه يؤثر، لأنه لا يمكن أن يعلق كونه عالماً إلاّ بهذا الوجه. ولا يجوز مثله في العلم بالدليل، على الوجه الذي يدل، لما قد عرفنا أن أحدنا وإن علم الدليل على الوجه الذي يدل، فما لم يتأمل حاله لا يحصل عالماً بالمدلول، ويجد من نفسه أنه إن أهمل نفسه عن الفكر لم يصل إلى العلم، ومع الفكر يصل إذا أخبر حاله.

فأما ما قاله السائل ثالثاً، فإن من جوابنا عنه، أن ما ذكره من الصارف، لا يؤثر في الإخلال بوقوع هذا الاعتقاد، وإنما الذي يؤثر فيه هو أن يدخل على نفسه شبهة.

ومثال ذلك أن من علم أن ضرْبًا من الزيّ زيٌّ لقوم مخصوصين، فإذا شاهد ذلك الزيّ على واحد من الناس غلب على ظنّه أنه منهم. ولا بدَّ من أن يظن هذا الظن عند الإمارة، وإن كان يعتقد أن عليه ضرراً في هذا الظن، فكذلك ما سأله عنه.

فأما ما ذكره السائل رابعاً، فان جوابنا عنه أن أحدنا يجد نفسه أنه كان ناظراً مستدلاً وكان متصوراً نفسه بصورة العالم، وهذا لا يكاد يعرى من ظنه لكونه ساكن النفس من قبل، فذلك هو الذي يدعوه إلى أن يفعل مثل ما كان عليه. وهذا مثل أن يعلم أنه يظن الحياة في المستقبل، فتوجه عليه التأهب لما كلف ويعيد به، وإن كان [١٦٠ أ] لا يتجلى له هذا الظن، ولا يخرج من أن يكون ظاناً، ولا يمكن أن يقال في سائر الدواعي إنها تتجلى لنا.

فإن قيل: فكيف يستمر هذا الداعي، مع أن ما يدعونا إليه مما يشق؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يكون ظن الربح في التجارة داعياً إليها مستمراً، وإن كان شاقاً؟

قيل له: إن المشقة التي في العلم، إنما تكون من حيث أن الإنسان يوطن نفسه على دفع ما يعرض له من الشبه، وعلى النظر في حالها وذلك في الحال لا يكون شاقاً إلا أنه يتعلق بما يشق من هذا الوجه. ويفارق ذلك ما ذكرته في التصرف في التجارة، لأن نفس التصرف شاق، فلا يمتنع أن يختار مرة المقام للراحة والدعة، ومرة المشقة طلباً للربح.

فإن قيل: لو جاز أن يكلف مالا تتردد فيه الدواعي، لجاز أن يُكلَّف المُلْجَأ.

قيل له: هذا الذي ذكرناه تتردد دواعيه، لأنه يمكن أن ترد عليه شبهة فيما علمه، وأحواله في عقله ومعرفته بوجوب النظر سليمة، فبإمكان(٣٤٥) إيراد ذلك على نفسه يكون متردد الدواعي.

فإن قيل: فقولوا بأن أحدنا لا يكون ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه الآن، لأنه يجوز أن يتغيّر حاله بأن يعتقد أن القتل يوصله إلى منفعة. وإمكان إيراد هذه الشبهة على نفسه يصيّره في حكم من ترددت دواعيه، ويخرجه من حد الإلجاء.

قيل له: إنه مع علمه بأن ذلك إتلاف لروحه، وإخراج له من كونه حياً، لا يكون

له داع إلى ذلك، وهو لا يعتقد في ذلك زوال ضرر أعظم من القتل ولا منفعة فمن قتل نفسه وحالته هذه كان ذلك قادماً في كمال عقله. وإنما يحاول قتل نفسه إذا اعتقد أنه يزول عنه ضرر، أو يعتقد [١٦٠ ب] أن ذلك يوصله إلى منفعة مثل اعتقاد أهل الهند. فهذا الداعي ينقله من حال إلى حال. لإمكان أنه يدخل على نفسه شبهة فيصير إلى هذا الحد.

فإن قيل: فما الفرق بين الموضعين، وليس في كلا[٣٤٩] الموضعين إلا إمكان إيراد الشبهة، وبهذا لا يكون المرء متردد الدواعي.

يبيّن ذلك، أنه إنما يكون متردد الدواعي، إذا كان له داعيان حاصلان في الوقت. فأما إذا حصل أحدهما وأمكن الآخر ولم يحصّل، لم يجز أن يقال هذا فيه على أن ما يمكن حصوله ولم يحصل، لا حكم له ولا تأثير، وإنما يؤثر ما قد حصّل. فأنتم بين أمرين: إما أن تقولوا أن الدواعي لا تتردد في هذه المعارف، فلا يجوز أن تدخل في حد التكليف، وبين أن تقولوا بإمكان المؤمن أن يغير حاله في الدواعي فيخرج[٣٤٧] من أن يكون مُلجأً إلى أن يقتل نفسه. وليس يصحّ واحد منهما، فما الجواب إذاً؟ قيل له: ليس هذا متصلاً بالكلام في أن الاعتقاد إنما يكون علماً لوقوعه على وجه، بل هذا يدخل في الكلام في المعارف، وقد بين ذلك في الكتب، فلا وجه لإطالة القول فيه.

فأما ما قاله خامساً، فإنه بإمكان إيراد الشبهة على نفسه، وتوطينه للنفس على حل ما يَرد عليه؛ وقصر النفس عليه يقتضي أن يكون ذلك في حكم الشّاق عليه إلا أنه مع هذا كله لا يزول عنه إلا بأن ترد عليه شبهة، ولا يلزم أن لا يكون فيه صارف لاتصاله بما يشق. ولا يجب أن لا تستمر فيه الدواعي ويجري هذا مجرى ما قد علمنا، أن من علم أن الظلم قبيح، وعلم أن هذا الظلم بعينه هو ظلم، فإنه لا بد من أن يختار العلم بقبحه مع هذين العلمين. فإن كان يلحقه مشقّة في هذا العلم، فإنه لا يجوز أن ينصرف عنه، بل ذلك العلم الذي تقدم بقبح الظلم على طريق الجملة، والعلم الثاني بأن هذا بعينه ظلم، لا بد من أن يدعواه [١٦١ أ] إلى العلم بأنه قبيح، ويجب أن يكون الحكم لهما.

وبعد، فإن أحدنا إذا علم أن بعض اللباس زيّ الصالحين، ثم شاهد ذلك على واحد من الناس، فإنه لا بد من أن يغلب على ظنّه أنه صالح متى لم يَردْ عليه ما يؤثر في حال هذه الأمارة. ويجب أن يختار هذا الظن عند هذه الإمارة، وإن قدّرنا أن ذلك الظن يشق عليه فعله. وهذا الذي ذكرناه يمكن أن يجعل جواباً عما أوردناه آخراً، في تأكيد السؤال الرابع، لأن توطين النفس على تحمل المشقة في حكم الشاق. فيكون هذا صارفاً عن العلم، إلا أن الحكم للداعي إليه، فلذلك لا ينصرف عن فعله بهذا الصارف ويكون بمنزلة علمه بأن عليه ضرراً في الظن الذي ذكرناه بأن من عليه هذا الزيّ صالح مستور وإن كان الظن شاقاً فلا يلزم أن يكون قد كلف ما لم تتردد فيه الدواعي. وفارق ذلك ما سأل عنه السائل في الملجأ إلى أن لا يقتل نفسه، لأنه لم يحصل في الحال ما يغير داعي الإلجاء وإنما أمكنه أن يغيره ولم يغير فيجب أن لا يخرج من أن يكون ملجأ.

فأما ما قاله سادساً، فإن من جوابنا عنه، أنه إذا اختبر تلك الطريقة من حيث علم أن نظره أدّاه إليها، وعلم في الجملة أن النظر لا يؤدي إلى قبيح، فالواجب أن يأمن من كونه جهلاً. وفارق ذلك ما قلناه في التقليد، لأنه لا يأمن من كونه جهلاً. ألا ترى أنه لا يستند إلى طريقة قد جرّبها واختبرها، وإنما هو أمر يلتذ به ويشيق إليه.

فإن قيل: فما الذي أردتم بقولكم إن نظره أدّاه إليه؟ **هل**[٣٤٨] أردتم بذلك أنه أوجبه وَوَلّدَه، أم أردتم أنه فعل عنده؟ فإن أرَدتم الأول، فإنه قد لا يعلم ذلك.

وبعد، فإن علم ذلك، فإنما يفعل ذلك العلم عند تذكر النظر، والكلام [١٦١ ب] فيه كالكلام في كل علم يفعله المنتبه من رَقدته. وإن ارَدتم بذلك أنه فعل عنده.

قيل لكم: لا يمتنع أن يفعل أحدنا الجهل عند النظر، فما في ذلك مّما يؤمنه من كون ما لا يفعله من الاعتقاد قبيحاً.

قيل له: يكفي فيه أن يَظن كونه ساكن النفس إلى ذلك، ولا يعلم فيه وجهاً من وجوه القبح في أنه يحسن منه الإقدام عليه، وجرى ذلك مجرى ما يقوله في المباحات، أنه يكفي أن يعلم أنه ينتفع بها في الحال، ولا يعلم فيها ضرراً. وليس لأحد أن يقول،

أنه يجوز أن يكون مفسدة، وإلا فيجب أن يقبح منه التنفّس في الهواء. فكما يقول: إنه يكفي أن يعلم النفع ولا يعلم فيه مضرة، فكذلك سبيل ما ذكره السائل.

فإن قيل: أليس إذا لم يعلم أن ذلك الاعتقاد يقتضي سكون النفس. لم يأمن من أن يكون جهلاً؟ وإذا كان كذلك قبح منه الإقدام عليه، فهو بمنزلة أن له في الخبر منفعة، ولا يعلم كونه صدقاً. وقد علمنا أن هذا القدر لا يكفي في حسن الإخبار به، بل لا بد من أن يعلم كونه صدقاً، لأنه إذا لم يعلم ذلك لم يأمن من أن يكون كذباً، وقبح عند ذلك الإقدام عليه، كما يقبح إذا قطع علي أنه كذب.

قيل له: فيجب أن لا يعلم حسن التنفس في الهواء، إذا لم يَعلم أنه ليس بمفسدة، لأن على هذا الموضوع يجب أن لا يأمن منه، إلى أن يعلم أنه لو كان كذلك لدُلّ عليه. وإذا كان هذا القدر كافياً في العلم بحسن التنفّس، فكذلك القدر الذي ذكرناه باق في العلم بحسْن هذا الاعتقاد.

فإن قيل: فأي فرق بينه وبين ما سألنا كم عنه في الخبرَ؟ وهلاّ قلتم في الأعتقاد الذي يفعله صاحب الشبهة، أنه إذا ظن أنه كان ساكن النفس إلى مثله، ولم يعلم فيه وجهاً من [١٦٢ أ] وجوه القبح فذلك بهذه المنزلة؟ ولا يمكنكم أن تقولوا أنه لا يظن سكون النفس، لأنه يتصور نفسه بصورة العالم، فيظن عند الانتباه أنه كان ساكن النفس.

يبيِّن ذلك، أن أحدنا قد يكون على مذهب من المذاهب برَهة من الزمان ويناظر عنه، ويعتقد أنه ساكن النفس، ثم عندما تنبّه من نومه يجد حاله في ذلك المذهب على حسب ما يجد حاله في غيره، فكيف يجوز أن يقال إنه لا يظن كونه ساكن النفس فيما اعتقد لتنبهه؟ فعلى موضوع ما ذكرتموه، يجب أن يحسن ذلك منه، وإلا فإن قبح ذلك، فيجب أن يقبح الاعتاد الذي يفعله المنتبه من رقدته، وإن كان ذلك علماً، لأنه لا يأمن من كونه جهلاً؟ وأن يكون ذلك بمنزلة الصدق الذي لا يأمن كونه كذباً.

قيل له: إن الخائف يعلم من نفسه ما يجري مجرى الاضطرار، ولذلك يقول شيوخنا. أن الله تعالى يورد على قلبه ما يجري مجرى الخواطر المزعجة، ولا يكون من

هذه حاله ظاناً لسكون النفس من قبل الله تعالى، بل كان يعلم أنه كان من قبل غير واثق. وليس كذلك سبيل أحدنا فيما يكتسبه من العلم عند ذكر الدلالة. يبين ما ذكرناه، أنه لو نظر في صحّة الفعل الواقع من زيد، وعلم كونه قادراً، ثم شاهد فعلاً واقعاً من غيره، وعرف تعلقه به، لعلم أنه قادر، لا عن نظر محدد، لأنه بالنظر المتقدم قد عرف طريقة العلم، وفصل بينها وبين غيرها. فاذاً كان يحسن منه الإقدام على هذا العلم، لاستناده إلى ما أخبره بالنظر، ويأمن من كونه جهلاً، ولا يجوز أن يكون حكمه حكم ما سألت عنه من الخبر الذي لا يأمن كونه كذباً، فكذلك سبيل ما سألت عنه في هذا العلم.

فأما ما سأل عنه السائل من إمارة هذا الظن، فهو بذكره للنَظر الذي علم حسنه ووجوبه. ومتى علم وجوب النظر الذي ذكرناه، فقد علم في [١٦٢ ب] الجملة أن ما يجب أن يفعله إذا فعل ذلك النظر، ولا بد منه لا يكون إلا حسناً، فيأمن كونه جهلاً. وقد بينّا أن الداعي في الذي ذكرته كأنه خالص إذا لم ترد عليه شبهة، ولكنه لا يخرج من أن يكون شاقاً، إذا لزم المرء دفع ما يرد عليه من الشبهة وحلها والذب عن طريقة ذلك العلم.

فأما ما ذكره السائل سابعاً، من الاعتراض على ما ذكرناه في العلوم الضرورية، فبعيد لأجل أن حال الفاعل يجوز أن يؤثر في الفعل. ألا ترى أن كونه مريداً، يؤثر في الاخبار ويؤثر في الأمر، وكونه كارها، يؤثر في النهي. وإنما عبنا على الجبْرَة لأنهم قالوا إن كون الفاعل محدداً يؤثر في قبح فعله. ولم نقل أن حال الفاعل لا يؤثر في الفعل أصلاً، فكما أن كونه مُريداً يتعلق بالمأمور به ومع ذلك فإنه يؤثر في كون الكلام أمراً، وكذلك[٣٤٩] كونه كارها لا يتعلق بنفس النهي بل بنفس المنهي عنه فيؤثر[٣٥٠] كون الكلام نهياً، فكذلك كون الفاعل عالماً بالمعتقد يؤثر في كون الاعتقاد علماً وإن لم يتعلق به.

فأما ما ذكره السائل ثامنا[٣٥١]، واعترض به على قول الشيخ أبي عبد الله فبعيد، لأن العلم لا يجوز أن يصير متعلقاً بعد أن لم يكن متعلقاً لأن تعلقه بما يتعلق به لما هو عليه في نفسه، ولا يقف على شرط منفصل، وهذا قد بُيّن في الكتب.

وبعد، فإن علم الجملة مخالف لعلم التفصيل. فلو صار ذلك علم تفصيل لانقلب جنسه، ولا يجوز قلب الجنس.

فأما قوله بعد « جوزوا أن ينصرف عن العلم الثالث للصارف الذي ذكره » فإن الوجه فيه أن تقول إن مع هذين العلمين لا يجوز أن ينصرف عن العلم الثالث بما ذكرته من الصارف، لأنهما كما يدعوان إلى هذا العلم، فهما طريقان إليه، فلا بد من أن يقتضياه.

وبعد، فإن ما[٣٥٢] يفعله من العلوم حالاً بعد حال، إنما يفعله لمكان داع [١٦٣ أ] يدعوه إليها. وقد قدّرنا أنه يعتقد أن عليه ضرراً في ذلك العلم، أو يعتقد أنه مفسدة في بعض الأوقات، لكان مع ذلك يجب أن يفعله ما لم تدخل عليه شبهه.

وبعد، فإنه إذا تذكر كونه عالماً بأن زيداً في الدار، فلا بد من أن يختار العلم بأنه كان في الدار. فلا يجوز أن يقابل ما ذكرته من الصارّف هذا الداعي الذي ذكرناه. وإنما يزول عن ذلك بأن يعتقد أن ما كان عليه لم يكن علما، وكذلك سبيل ما يفعله المنتبه من رَقدته.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقال في العلم الذي يفعله عند هذين العلمين، إنه يحصّل فيه لمكان الداعي والعلم بأن هذا ظلم لا يتعلق بصفة للعلم الثالث، فكيف يجوز أن يكون داعياً إليه؟ وقد علمتم أن الداعي إلى الشيء يجب أن يكون العلم بأحواله أو الاعتقاد او الظن لها. قيل له: إن ما ذكرته لا يجب، لأن ظنّه لسكون نفسه يدعوه إلى فعل الاعتقاد عند ذكر النظر، وليس ذلك علماً بحال ذلك العلم.

وبعد. فإن الفعل بالآلام، لا يمتنع أن يكون داعياً الى فعل الانصاف. وان لم يكن ذلك بصفة الانصاف[٣٥٣]

فأمّا ما ذكره السائل « جوزوا أن يكون العلم بقبح هذا الظلم بعينه، متولداً عن العلم بقبح الظلم في الجملة، شرط أن يعلم أنه ظلم » فبعيد، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون العلم المفصّل بقبح ظلم بعينه ضرورياً، لأن علم الجملة ضروري من فعل الله تعالى، فالمتولد عن فعله لا يكون إلا فعله.

وبعد، فكان لا يمتنع من هذين العلمين أن لا يحصل المسبب بأن يعترض عارض

فيمنع من التوليد. إلا أنه يمكن أن يقال في هذا الوجه، لا يمتنع أن يكون في الأسباب [١٦٣ ب] ما إذا حصل وتكامل الشرط في التوليد، فإنه لا يجوز أن لا يحصّل المسبب وهذا كما علمنا من حال المجاورة أنها لا يجوز أن تحصل ولا يحصّل التأليف بأن يمنع من التوليد مانع.

ويجاب عنه بأن يقال: انما يمكن ذلك إذا لم يكن لذلك المسبب ضد. وليس كذلك سبيل العلم. لأن له ضدا. فكان لا يمتنع مع هذين العلمين أن يوجد الجهل بأن هذا بعينه قبيح فيمنع من التوليد.

وبعد. فلبس بأن يقال إن العلم بقُبْح الظّلم يولد العلم المفصّل بشرط العلم الثاني، أولى من أن يقال إن العلم الثاني يولده بشرط العلم الأول. فيجب أن يكونا جميعاً سببين. إذ لا مزية لأحدهما على الآخر حتى يكون بأن يولد ويوجب أولي من غيره. ولا يجوز أن تكون أسباب[٣٥٤] مولدين مُسبباً واحداً.

فأما ما ذكره السائل تاسعاً، من أنّ ما يختاره أحدنا لأجل الداعي، يجوز أن لا يحصل على بعض الوجوه مع ذلك الداعي، لتنفصل به حال ما يقع لمكان الداعي عن حال ما يكون موجباً. ولكن يثبت[٣٥٥] تعلقه باختياره. فيجب أن تجوزوا مع تذكر علمه بأن زيدا كان في الدار أن لا يختار العلم بأنه كان في الدار.

فإن الجواب عنه أن هذا في التحقيق لا يكون تذكرا لكونه عالما بل يكون تذكراً لكونه معتقداً وسكون نفسه. ويجوز مع هذا على بعض الوجوه. أن لا يفعل العلم بأنه كان في الدار، بأن يعتقد أن سكون النفس يصحّ مع الجهل كما جوّزه الجاحظ[x]. فلذلك يصحّ أن يعلم كون نفسه معتقدا ساكن النفس ولا يعلم أنه عالم.

(x) الجاحظ (– ٢٥٥ هـ.) أبو عثمان عمرو بن بحر. صاحب «الحيوان» و «البيان و التبيين» و «البخلاء»، وذو مذهب خاص في «المعارف» و «العلم» في أوساط المعتزلة. قارن. عنه: تاريخ بعداد ١٢/ ٢١٢، معجم الأدباء ١٦/ ٧٤، إعتاب الكتاب ١٥٤، نزهة الالباء، ١٣٢، ميران الاعتدال ٣/ ٢٤٧، لسان الميزان ٤/ ٣٥٥، وفيات الأعيان ٣/ ٤٧٠، شذرات الذهب ٢/ ١٢١، فضل الاعتزال ٢٧٥، طبقات المعتزلة ٦٧، درر القلائد ١/ ١٩٤. وأحسن الدراسات عنه دراسات شارل پلا (ترجمها إلى العربية ابراهيم الكيلاني) ودراسة طه الحاجري.

إلا إذا ثبت عنده أن سكون النفس لا يصحّ في غير العلم.

فأما الاعتراض على ما استخرج من الوجه السادس على قول أبي هاشم، فإن ذلك شيء يلزم من قال به والغرض بما ذكرناه أن على مذهب أبي هاشم [١٦٤ أ] يجب أن يكون هذا وجهاً سادساً، ولم نقل بصحة ذلك المذهب حتى(٣٦٠) يلزمنا أن نذب عنه ونجيب عن هذا الاعتراض.

٩٦ - مسألة في أن المعلوم ما كان يجوز وجوده من غير أن يكون علماً:

ذهب أبو القاسم إلى أن ذلك لا يجوز، وكذلك يقول في كل عرض يختص بصفة من الصفات، أو حكم من الأحكام، إنه كان لا يجوز أن يوجد ولا يحصل على تلك الصفة وذلك الحكم. وكان يقول بأنه لو كان كذلك، لكان يجب أن يختص بذلك الحكم لعلة، ولكان يجب أن تكون تلك العلة حالة فيه، ولهذا كان يقول في الخبر إنه كان يصحّ أن يوجد فلا يكون خبراً. وعندنا في العلوم ما كان يجوز أن يوجد ولا يكون علماً، وفيها ما لا يصحّ ذلك فيه.

فالذي كان يصحّ أن يوجد فلا يكون علماً، هو نحو ما يفعله الواحد منّا من العلوم حالاً بعد حال، فنقول فيما هذا سبيله إنه كان يجوز أن يوجد ولا يكون علماً، بأن لا يكون قد تقدّم منه النظر والأستدلال. ألا ترى أنه لو فعلها ولما تقدم منه النظر، وكان ذلك جارياً مجرى ما يفعله المبخت ولا شبهة في أن اعتقاد المتبخت لا يكون علماً، وإن كان معتقده على ما هو به بما نذكره من بعد.

فإن قيل: لا نسلم أن أحدنا لو لم يتقدم منه النظر والاستدلال لكان يصحّ أن يفعل هذه الاعتقادات بأعيانها، بل أقول لو فعل اعتقادات لهذه المعتقدات لكانت غير هذه الاعتقادات التي هي الآن علوم فلا يصحّ ما قلتموه من أنها كان يجوز أن توجد ولا تكون علوماً.

قيل له: قد علمنا أن الاعتقاد الذي يتعلق بهذا المعتقد على أخص ما يمكن وإن لم يكن علماً فهو من جنس العلم به بما سنذكره في مسألة مفردة من بعد. وقد عرَفنا [١٦٤ ب] بما تقدم في باب القدر(٣٦١)، أن القدرة الواحدة لا يجوز أن تتعلق بأكثر

من جزءٍ واحد، من جنس واحدٍ، في وقت واحدٍ، في محل واحدٍ، وأن حكم أفعال القلوب فيه حكم أفعال الجوارح، لأنها بما بينّا، لو تعدت عن واحد ولا حاصر، لوجب أن تتعلق بما لا يتناهى، ويصحّ أن يقع بين الحدث والقديم ممانعة. فإذا صحّت هذه الجملة، وجب فيمن لم يوجد في قلبه إلا قدرة واحدة، أن لا يصحّ أن يفعل بها في كل وقت من جنس واحد، إلا جزءاً واحداً من الاعتقاد. فكان يجب لو لم يتقدم منه النظر. أن لا يتأتى له أن يفعل أمثال هذه الاعتقادات بان يبخت فيها. وقد علمنا باضطرار، أن كل من يصحّ أن يريد ويكره، يصحّ أن يفعل الاعتقادات بخيتاً أو تقليداً لهذه الأمور. فلولا أن ما يصحّ أن يوجد فيكون علوماً. كان يصحّ أن يوجد ولا يكون علوماً، بأن تكون واقعة على سبيل التبخيت، لكانت هذه القضية لا تثبت ولا تعلم.

دليل آخر: ويدل على ذلك أيضاً، أن كونه غير ناظرا من قبل، لا يخرج هذه الاعتقادات من أن تكون مقدورة، لأن ما يحيل كون الغير قادراً على ما كان قادراً عليه، لا يخرج من تلك الوجوه المعروفة، وقد ذكرناها في غير موضع. وإذا كان قادراً على إيجادها، فلا بدّ من أن يصحّ منه وجودها. فلو وجدت ولما تقدم منه النظر، لما كانت علوماً.. فيجب أن يمكن لما قلناه، أن توجد هذه الإعتقادات ولا تكون علوماً.

دليل آخر: وهو أنا لو قدّرنا، أن أحدنا شاهد زيداً في حال ما يفعل الاعتقاد لكونه في الدار، لكان ذلك الاعتقاد علماً، لأنه يقتضي سكون النفس كما يقتضيه الاعتقاد الذي فعله الله تعالى فيه عند الإدراك، لأجل أن الوجه الذي يؤثر في كون الاعتقاد علماً حاصل فيه، وهو كونه من فعل العالم بالمعتقد. وإذا صحت هذه الجملة، فقد [١٦٥ أ] ثبت أن نفس ما وجد ولم يكن علماً، كان يصحّ أن يوجد ويكون علماً، وهذا بيّن.

فأما قوله رحمه الله، إن العرض اذا اختص بحكم من الأحكام، فإنه لو كان يجوز أن يوجد ولا يكون على ذلك الحكم، لوجب أن يكون حاصلاً عليه لعلةٍ فقول فاسد، لأن هذا القدر لا يدل على إثبات العلل والمعاني، بل يجب أن يعلم أن هناك مخصّصاً،

ثم يعلم أن ذلك المخصص هو وجود معنى بإبطال ما عداه من الأقسام. فإذا كان كذلك. ولم يبطل أن يكون علماً لوقوعه على وجه. وبطل أن يكون علماً لمعنى بما بيناه. فالواجب أن يعلل بوقوعه على وجه. وهذا بيّن.

فإن قال: إما أن تكون ذاته تكفي في كونه علماً، أو لا تكفي. فإن كانت ذاته كافية فالواجب أن يكون علماً ما دامت ذاته، وإن لم تكفِ فالواجب أن يكون علماً لأمر سواه.

قيل له: ليس يجب إذا لم يكن علما لذاته ولم يكف في مجرد ذاته، أن يكون المؤثر فيه أمراً سواه، بل ما أنكرت من قسم ثالث، وهو أن يكون علماً لوقوعه على وجه.

٩٧ - مسألة في أن التقليد لا يكون علماً وإن كان معتقده على ما هو به:

ذهب أبو القاسم إلى أن الاعتقاد الذي هو تقليد، يكون علماً إذا كان معتقده على ما هو به. وعند شيوخنا كلهم أنه لا يكون علماً. والذي يدل على صحّة ما قلناه، أن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون النفس، فإذا لم يقتضي سكون النفس، لم يجز أن يكون علماً.

فإن قيل: ولِمَ قلتم أنه لا يقتضي سكون النفس؟

قيل له: لأن المقلّد يجوز على نفسه التشكك بأدنى تشكيك.

يبين ذلك، أن من قلّد غيره أن زيداً في الدار، يفارق حاله حال من يعتقد كونه في الدار عند الإدراك له، أو الاستدلال بخبر نبي قد صحّت نبوءته بالمعجز عنده. ألا ترى أنه إن [١٦٥ ب] شُكك وقيل له، لعل من أخبرك كذب لغرض له في ذلك، لكان عند هذا يضطرب، ولا يكون هكذا[٣٦٢] حال من علم عند الإدراك، أو عند الاستدلال بخبر نبيّ. فلو كان التقليد مقتضياً لسكون النفس، لكان لا فرق بينهما في هذا الوجه وهذه المزية.

فإن قيل: لِمَ قلتم إن ما لا يقتضي سكون النفس لا يصحّ أن يكون علماً؟

قيل له: قد عرفنا أن هذا الحكم الذي يعقله من سكون النفس، راجع إلى العلم من حيث كان علماً، لا من حيث كان اعتقاداً، أو لأمر يرجع إلى جنسه، لأن التقليد بما بينّا لا يقتضي ذلك، وإن كان من جنسه. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون سكون النفس كالحقيقة للعلم، فمتى وجد فلا بدّ من أن يقتضي سكون النفس. فإذا علمنا أن التقليد لا يقتضي سكون النفس، فالواجب أن لا يكون علماً. وبعد، فإن كان التقليد علماً مقتضياً لسكون النفس، فالواجب أن يكون النظر عبثاً قبيحاً، لأنه إذا كان الغرض بالنظر الوصول إلى المعرفة والعلم، ويمكن ذلك من دونه، فأي فائدة في إتعاب النفس به.

٩٨ - مسألة في أنه قد يوجد من جنس العلم مالا يكون علماً:

ذهب أبو القاسم إلى أن ذلك لا يجوز. وعندنا يجوز ذلك، لأنا قد بينّا في الكتب أن الاعتقادين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن، كانا مثلين بدلالة أنهما لو حصلا لحيّ واحد وطرأ الضد عليهما، لوجب انتفاؤهما بضدٍّ واحد. وقد بينّا أن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين، وإنما ينفي مثلين أو ضدين، فلا يجوز أن يقال في هذين الاعتقادين أنهما ضدان، لأنهما لو كانا ضدّين لكان أحدهما يوجب من الصفة عكس ما يوجبه الآخر، ولسنا نجده هكذا[٣٦٢]، فكيف يجوز أن يقال تضادهما؟ ولأن كل واحد منهما يوجب من الصفة مثل ما يوجبه الآخر، ولأنهما قد [١٦٦ أ] اشتركا في حكم واحد ينبيء عما هما[٣٦٣] عليه في أنفسهما، وهو التعلق بذلك المتعلق على أخص ما يمكن. وإذا صحّت هذه الجملة، وقد عرفنا أن التقليد قد يكون من جنس العلم، وعرفنا أنه لا يكون علماً، فيجب صحة ما قلناه من أنه يصحّ أن يوجد من جنس العلم مالا يكون

علماً. وبمثل هذا يعلم أن العلم الضروري من جنس العلم المكتسب، إذا كان المتعلق واحداً على أخص ما يمكن. وأبو القاسم يخالف في هذا أيضاً ويقول، إن العلم الضروري يخالف العلم المكتسب إذا كان المتعلق واحداً على أخص ما يمكن، والطريقة في الموضعين واحدة.

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون العلم الضروري من جنس العلم المكتسب، ونحن نفصل بينهما؟

قيل له: إن مجرد الفصل بين الشيئين لا يدل على اختلافهما، إلا إذا ثبت أن ذلك الفصل لا يمكن تعليقه بأمر آخر سوى اختلافهما. وليس كذلك حال ما سألت عنه، لأنه يمكن أن يقال إن هذا الفصل يرجع إلى أن أحدهما يمكن نفيه عن النفس على بعض الوجوه، والآخر لا يتأتى فيه، فيرجع هذا إلى أن العلم بأحدهما يمكنه أن يفعل ضد ذلك على بعض الوجوه، وبالآخر لا يمكنه على وجه من الوجوه، فلا يرجع هذا إلى اختلافهما في أنفسهما.

فإن قيل: فهل يجوز أن يكون الجهل من جنس العلم؟

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم قد ذكر في الجامع الكبير، أن ذلك يجوز. وليس الغرض بذلك أنه يدخل في الوجود أعتقاد أن أحدهما علم والآخر جهل، مع أنهما من جنس واحد، لأن ما هذا سبيله: إما أن يكونا ضدين، أو مختلفين غير ضدّين. وليس الغرض بذلك أن ما وجد وكان علماً، كان يجوز أن يوجد فيكون جهلاً، لأن العلم بكون زيد في الدار، لو وجد في الواحد منا وقدّر مُقَدِّر أن زيداً لو لم يكن في الدار، كيف [١٦٦ ب] كان هذا العلم، لكنا نقول السؤال محال. لأنّا إن قلنا كان يكون علماً. أوجبنا قلب العلم عن حقيقته، وإن قلنا كان يكون جهلاً، لم يجز. كما لا يجوز أن يقال في الله تعالى أنه لو وجد ما علم أنه لا يوجد لكان جهلا. وإنما الغرض بذلك أن ما هو علم بكون زيد في الدار، لو وجد ولم يكن زيد في الدار، وقدّرنا أن المعلوم أن لا يكون في الدار، لكان هذا جهلاً، وإن كان ما يرجع إليه من صفة جنسه على ما هو عليه.

ويجوز أن يقال. لو لم يكن زيد في الدار، ووجد مثل هذا الاعتقاد الذي هو علم لا هذا بعينه، وكان متعلقاً بكون زيد في الدار، لكان جهلاً. فعلى هذا يمكن أن يقال، إن الجهل قد يكون من جنس العلم، وأبو القاسم يخالف في ذلك أيضا. وقد بينا أن الاعتقادين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين، فيجب أن يدل ذلك على هذه المواضع التي يخالفنا فيها.

٩٩ - مسألة في أن علم الإنسان بما يدركه لا يجوز أن يكون فعلاً له:

قال أبو القاسم في مسألة الوعيد من الكتاب الذي سماه كتاب المسائل الواردة(×) إن علم الانسان بما يحسّه قد يكون فعلاً له وكسباً، إذا كان سببه من قبله، يعني أنه إذا كان هو الفاتح لعينه فإدراكه بعينه كسبُه، وعلمُه بذلك كسَبه. ولو أن غيره فتح عينه، لكان إدراكه في الحالة الثانية من حال الفتح، فعل الذي تولى فتح عينه، وكذلك القول في سائر الحواس عنده. قال: وهذا قول بشر بن المعتمر(××) وجماعة من البغداديين.

وعند شيوخنا، أن العلم بالمدركات لا يجوز أن يكون من فعلنا، وكذلك الإدراك لو كان معني، وسنبين ذلك في باب الإدراك إن شاء الله.

والذي يدل على صحة ما قلناه من أن العلم بالمشاهدات لا يجوز أن يكون من فعلنا، أنه لو كان ذلك من فعلنا [١٦٧ أ] لكان لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يفعله مباشراً، أو يفعله(٣٦٤) متولداً. ولا يجوز أن يفعل ذلك مباشراً، لأنه لو كان كذلك، لكان يصحّ منا أن نفعله وأن لا نفعله مع الإدراك وارتفاع اللبس. وقد عرفنا وجوب كوننا عالمين مع الإدراك

(×) هو كتابه «المسائل الواردة في العجز» قارن بص.

(××) بشر بن المعتمر الهلالي (-٢١٠ هـ). مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية. سجنه الرشيد مدة. وله قصيدة طويلة في الرد على مخالفي المعتزلة. قارن عنه: فضل الاعتزال ٢٦٥ - ٢٦٦، طبقات المعتزلة ٥٢ - ٥٤، درر القلائد ١/ ١٨٦، الانتصار ٦٢، لسان الميزان ٢/ ٣٣.

وارتفاع اللبس فلا يجوز أن يكون من فعلنا مباشراً.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه يجب على هذه القضية أن لا يكون من فعل الله مبتدءاً، لأنه لو كان كذلك، لكان يصحّ أن يفعله وأن لا يفعله مع الإدراك وارتفاع اللبس.

قيل له: يصحّ أن لا يفعله، لكنه يخرج المدرك من أن يكون كامل العقل، وعلى هذا نعلم من حال النائم أنه يدرك قرص البرغوث فيتنغّص لأجل ذلك النوم عليه وإن كان لا يعلم ذلك. وكذلك النائم يسمع الحديث الذي يجري بحضرته، فيقدّر أنه شيء يَراه في النوم ولا يعلمه، وهذا ظاهر.

فإن قيل: إن أحدنا لا يجوز أن يدرك الشيء ولا يعلمه مع ارتفاع اللبس وكمال العقل.

قيل له: إن من جملة كمال العقل العلم بما تشاهده، مع زوال اللبس أنه على ما تشاهده عليه. ولا يجوز أن يجعل الشيء شرطاً في نفسه، فيجب أن لا يصحّ ما ذكره السائل. ولا يجوز أن يكون العلم بالمشاهدات من فعلنا متولداً، لأنه ليس يخلو السبب لذلك من أمرين: إما أن يقال إنه نظر واستدلال، أو يقال إن السبب له فتح الجفن على الحد الذي ذكروه. ولا يجوز أن يجعل السبب النظر والاستدلال، لأجل أنه لا يجد من نفسه ذلك، ولأنه لا دليل يدل على المشاهدات، ولأنه كان لا يمتنع أن لا ينظر فلا يعلم، ولأنه كان يجب أن يكون كامل العقل حتى يصح أن يستدل ويكتسب العلم بالنظر والاستدلال. وقد عرفنا أن من كمال عقله العلم بما يدركه مع ارتفاع اللبس، فثبت بهذه الوجوه أن النظر [١٦٧ ب] لا يجوز أن(٣٦٥) يكون مولداً للعلم بالمشاهدات. ولا يجوز أن يكون فتح الجفن مولداً له كما قدّره لوجوه:

أحدها: أنه ليس بأن يكون متولداً عن فتح الجفن، أولى من أن يكون متولداً عن صحة الحاسة، وأولى من أن يكون متولداً عن وجود المتدرك. فكان يجب أن يكون مسبب واحد متولداً عن أسباب، ويجب على هذا أن يكون فعل واحد بين

فاعلين، لأنه لا يمتنع في هذه الأسباب ما يوجد من فعل الله تعالى. كصحة الحاسة وكوجود المرئي[٣٦٦]، ومنها ما يكون من فعل العباد.

فإن قيل: كل واحد من هذه الأسباب يولد علماً، فلا يكون مسبب واحد متولداً عن أسباب كثيرة. وجري ذلك مجرى ما تقولون في اعتمادين، يكون أحدهما من فعل الله تعالى، والآخر من فعل الواحد منا، إن كل واحد منهما يولد كونا على حدة، واعتمادا على حدة. فكما لا يلزمكم أن يكون كون واحد متولداً عن اعتمادين، فكذلك لا يلزمني أن يكون علم واحد متولداً عن شيئين.

قيل له: إنما ساغ لنا ذلك، لأنه لو انفرد كل واحد من الاعتمادين عن الآخر، لكان يجوز أن يولد حركة الجسم، بل كان يجب حركته مع سلامة الأحوال. فلهذا قلنا إذا أضيف أحدهما إلى الآخر، إن كل واحد منهما يجب أن يولد حركة على حدة. وليس كذلك سبيل ما سألت عنه، لأنه لو صحّت الحاسّة ولم يوجد الفتح، أو لو وجد الفتح ولم تصح الحاسّة، أو لو وجدا معاً ولم يوجد المدرك، لما كان عالماً به، فالعلم به لا يجوز أن يحصل مع انفراد بعض هذه الأمور عن بعض.

فإن قيل: يلزمكم على ما قلتموه، أن يكون العلم بالمدلول متولداً عن النظر، وعن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل، لأنه ليس بأن يكون أحدهما متولداً والآخر شرطاً، أولى من أن يكون الآخر مولداً والأول [١٦٨ أ] شرطاً.

قيل له: عن هذا جوابان:

- أحدهما، أن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل بأن يكون شرطاً أولى، لأنه يفارق العلم بالمدلول. ومن حق الشرط المصحح أن يكون مقارناً، والنظر لا يقارنه. وليس يجب في السبب أن يكون مقارناً للمسبب، كما يجب في الشرط أن يكون مقارنا للمشروط. يبيّن ذلك أن الاعتماد يولد في الثاني، ويجوز عدمه في حال وجود المسبب. واعلم أن هذا الوجه ليس بصحيح، لأن هذا شرط في حكم السبب لا في وجود المسبب، ولا تعتبر مقارنته إلا للسبب.

- والجواب الثاني، أن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل ربما لا يتم إلا بمجموع علوم، فلو جعلناه مولداً، لأوجبنا أن يكون مسبب واحد متولداً عن أسباب، وهذا لا يصحّ. وليس كذلك النظر، لأنه شيء واحد. فلذلك كان النظر بأن يكون مولداً، أولى من العلم بالدليل على الوجه الذي يدل.

والوجه الثاني في أن فتح الجفن لا يجوز أن يكون مولداً للعلم بالمشاهدات، أن ذلك لو كان مولداً له، لوجب أن يكون بين محله وبين محل العلم اتصال ومماسّة حتى يصحّ أن يولد. يبيّن ذلك، أن ما نفعله من الاعتماد في أبداننا، لا يجوز أن يولد فيما نأى عنا من الأجسام، لأنه ليس بين أبداننا وبينها مماسّة، بدلالة أنها إذا ماسّت جسماً أو ماسَّت ماماسّ، ذلك الجسم على الحد الذي يكون ماماسّ اليد مكملاً للآلة، صحّ أن يتولد عن ذلك الاعتماد الفعل. فإذا كان كذلك، لم يجز أن يتولد عن فتح الجفن العلم. لأنه لا يحصّل بين محله وبين محل القلب اتصال.

والوجه الثالث في ذلك، أن الفتح إذا أريد به الحركة، فقد بينّا أن الحركة لا جهة لها، فيجب أن لا تولد في غير محلها، وقد مضى الكلام في ذلك في باب الأكوان.

والوجه الرابع: أنه لو كان العلم [١٦٨ ب] بما نشاهده من فعلنا، لأمكننا أن ننفيه عن أنفسنا على بعض الوجوه، كما أن العلم بحدوث الأجسام، لما كان من قبلنا يحصّل، أمكننا أن ننفيه عن أنفسنا على بعض الوجوه. وهذا مما يمكن أن يجعل ابتداء دلالة، من غير أن يقسم فيقال، كان لا يخلو ذلك العلم من أن يكون مباشراً أو متولداً[٣٦٧].

١٠٠[٣٦٨] مسألة في أن أحدنا لا يجوز أن يفعل العلم في غيره:

ذهب أبو القاسم إلى أن أحدنا يجوز أن يفعل العلم في قلب[٣٦٩] غيره. وقال شيوخنا إن ذلك لا يجوز. فالذي يدل على صحة ما قاله شيوخنا، أن أحدنا لا يصحّ أن يفعل في غيره، إلا بسببٍ يفعله في محل قدرته. والسبب الذي يُعدى به الشيء عن محل القدرة، يجب أن يختص بجهة، بما قد بيناه من قبل. والذي يختص بجهة هو الاعتماد. وقد عرفنا أن الاعتماد لا يصحّ أن يولد العلم، لأن أحدنا قد يعتمد على صدر غيره، في أي جهة كانت، ومع هذا فإن حال ذلك الغير في اعتقاده لا يتغيّر. فثبت

بذلك انه لا يجوز أن يفعل العلم في غيره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك الاعتقاد يولد العلم بكون ذلك الجسم معتمداً عليه.

قيل له: ليس بأن يولد العلم بكون محله معتمداً عليه، أولى من أن يولد العلم بكون محله أسود، لأن حاله مع أحد العلمين كحاله مع العلم الآخر، ولا مزيّة لأحدهما على الآخر. على أن ذلك العلم، لو كان متولداً عن اعتقاد أحدنا عليه، ولم يكن ضرورياً من جهة الله تعالى، لكان يمكن نفيه عن النفس على بعض الوجوه وقد علمنا أنه لا يمكن نفي ذلك عن أنفسنا، فكيف يصح أن يكون متولداً عن فعلنا؟ وبعد، فلو صحّ من أحدنا فعل العلم في غيره، لصح فعل الجهل فيه، كما أنه لما صحّ أن يكتسب العلم في قلبه، صح أن يكتسب الجهل. ولو كان كذلك، لكان يجب أن يصح أن يفعل الجهل متولداً عن الاعتقاد، [١٧٠ أ] ولو جاز ذلك، لما كان الاعتقاد بأن يولد العلم أولى من أن يولد الجهل، وهذا يوجب أن يكون مولداً للضدين في حالة واحدة. وبعد، فإن الاعتقاد لو ولّد العلم في قلب غيره، لوجب أن يكون بين محله وبين القلب اتصال، وقد عرفنا أنه لا يحصل الاتصال بين محل الاعتقاد وبين قلبه، فيجب أن لا يجوز أن يكون مولداً للعلم. وأيضاً فلو كان الاعتقاد مولداً للعلم، لما كان بأن يولد بعض العلوم أولى من أن يولد البعض الآخر. وكان يجب أن يولد مالا يتناهى من العلوم المختلفة، لأنه لا مزية لبعض هذه العلوم على بعض، حتى يصح أن يقال لمكان تلك المزيّة إنه بأن يولد بعض العلوم أولى من أن يولد البعض.

فإن قال: إني أقول إن أحدنا يفعل العلم في قلب غيره، بأن يحضر عنده فيعرفه ذلك الغير، أو بأن يفتح عينه فيتولّد عن ذلك العلم في قلبه.

قيل له: أما فتح الجفن فقد مضى الكلام في أنه لا يولد العلم. وأما حضور المرئي(٣٧٠) عنده، فقد بينا أنه إذا لم يختص بجهة فإنه لا يجوز أن يتعدى عن محل السبب. على أن أحدنا قد يحضر ولا يعلم الغير بأن لا يشاهده ولو كان الحضور يولد العلم، لكان لا فرق بين أن يشاهده، وبين أن لا يشاهده. ألا ترى أن قلبه في كلا(٣٧١) الحالين محتمل للعلم على سواء. على أنه إذا لم يكن بين الحضور وبين قلبه إتصال، فكيف يجوز أن يولد فيه العلم؟

١٠١ - مسألة في أن العلم الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد:

قال أبو القاسم في مسألة من كتاب المسائل الواردة، يجوز أن يجهل [١٧٠ ب] على طريق التفصيل المرء باشياء كثيرة بجهل واحد، ويجوز أن يعلم بعلم واحد، إذا كانت الأشياء لا يجوز أن يعلم أحدها دون الآخر، وكانت إذا علمت، علمت معاً، وإذا جهلت، جهلت معاً. فأما إذا كان يعلم بعضاً دون بعض، بأن يكون الدليل على كل واحدٍ منها غير الدليل على صاحبه، فلن يجهل كل واحد منها، إلا بجهل مفرد، وكذلك لا يعلم إلا بعلم مفرد. وقال في مسألة من هذا الكتاب، في المعلوم والمجهول، إن العلم بأن الله تعالى خالقنا هو علم به وبنا، وكل شيئين لا يجوز أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر على شيء من الوجوه، فالعلم بأحدهما علم بالآخر. ولو علما بعلمين، لجاز أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر.

وعند شيوخنا، أن العلم الواحد لا يجوز أن يكون متعلقاً بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل.

والذي يدل على صحّة ما قالوه، أنه لا معلومان إلا ويجوز أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر. فلو كان العلم الواحد متعلقاً بهما، لوجب مع وجوده أن يستحيل أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر.

فإن قيل: أليس إذا أدركنا أشباحاً في حالة واحدة، فإنه لا يجوز أن يعلم بعضها دون بعض؟

قيل له: كان يصحّ أن يعلم بعضها دون بعض، بأن لا يدرك البعض أو بأن يكون في البعض لبس دون البعض الآخر.

فإن قيل: أليس لا يجوز أن يعلم أن الله تعالى خالق زيد ولا يعلم زيداً، وكذلك لا يصحّ أن يعلم أن زيداً مخلوق لله ولا يعلم الله تعالى. [١٧١ أ] قيل: بل يصحّ ان يعلم الله تعالى ولا يعلم أنه خلق زيداً، بأن لا يعلم زيداً أصلاً. فيكون العلم بذات القديم يصحّ من دون أن يعلم أنه خلق زيداً. ولا يصحّ أن تُعلم ذات زيدٍ من غير أن يعلم أن الله تعالى خالقه، بأن لا يعلم حدوث زيد، بأن لا يعلم أن الحدث يحتاج إلى محدث.

فأما العلم بأن زيداً مخلوق لله، فإنه يتعلق بأنه حدث من جهته مقدوراً، وهذا يحتوي على علوم:

- منها العلم بحدوثه:

ومنها أنه حدث من جهته تعالى.

ومنها أنه واقع لا على سبيل السهو بل لعرض من الأعراض.

دليل آخر: ويدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل، أن العلم بالطب مثلاً يخالف العلم بالنجوم، لأن ما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر. فلو كان علم واحد متعلقاً بمعلومين مفصلاً، لكان يجب أن يكون ذلك العلم مختلفاً في نفسه، وهذا ليس بظاهر، لأن لقائل أن يقول، أن هذا إنما يجب لو جوَّزنا فيما يثبت فيه الاختلاف، نحو العلم بالنجوم والطب، أن يكون المعنى الواحد متعلقاً بهما. فأما إذا قلنا في علم واحد، أنه يتعلق بمعلومين، وأنه محال أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر، فإنه لا يلزم أن يكون مختلفاً في نفسه.

دليل آخر: وقد قيل إن العلم الواحد لو تعدى عن متعلق واحد ولا حاصر، لوجب أن يتعلق بما لا يتناهى على التفصيل، وقد علمنا فساد ذلك.

فإن قيل: أليس النظر يتعلق بأكثر من متعلق واحد على التفصيل؟ لأن الذي ينظر يكون مميلاً فيجوِّز أمراً من الأمور، ويجوّز نقيضه، مثل أن يكون الناظر [١٧١ ب] في دليل حدوث الأجسام يجوّز حدوثها، ويجوّز قدمها. فليس للنظر بأحدهما من الإختصاص ما ليس له بالآخر، ومع هذا فإنه لا يجب أن يتعلق بما لا يتناهى من الأشياء المفصلة.

قيل له: إن النظر ليس متعلقه حدوث الجسم حتى يقال، فما يتعلق بذلك يتعلق بقدمه لتجويز الناظر كلا الأمرين، وإنما يتعلق بالدلالة على حدوث الجسم، فمتعلق النظر الواحد دليل واحد.

دليل آخر: وقد قيل: إن العلم الواحد لو تعلق بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل، لكان لو قدّر طروء الجهل بأحدهما عليه، لكان لا يخلو من وجوه

ثلاثة[٣٧٢]: إما أن لا ينتفي من كلا الوجهين دون الآخر. ولا يجوز أن يقال، إنه لا ينتفي أصلاً، لأن هذا يوجب أن يكون حاصلاً على صفتين ضدين. ولا يجوز أن يقال إنه ينتفي من كلا الوجهين، لأن هذا يوجب أن يكون العلم بالشيء يضادُّ الجهل بغيره، وقد عرفنا أن ذلك محال. ولا يجوز أن يقال إنه ينتفي من أحد الوجهين دون الآخر، لأنه يوجب أن يكون موجوداً من وجه معدوماً من وجه، وقد عرفنا فساد ذلك.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون جهل يتعلق بأحد متعلقي هذا العلم.

قيل له: يصحّ أن يجهل أحدنا وجود زيد ويعلم وجود عمرو، فلو كان العلم عند الإدراك الحاصل بوجود زيد وعمرو علماً واحداً، لكان يجب لو طرأ الذي ذكرناه عليه، أن لا يخلو من هذه الوجوه الثلاثة.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن لا يصحّ تعلق القدرة بالضدّين، لأنه لو قدر طروء[٣٧٣] العجز عليه بأحدهما، لكان لا تخلو القدرة من هذه الوجوه الثلاثة، وهي فاسدة. [١٧٢ أ] .

قيل له: محال أن يصحّ من الواحد منّا مع سلامة الحال، الحركة يمنة ولا تصح الحركة يسرة. فالقدرة على الأمرين، لا بد من أن تكون واجبة. والعجز لو كان معنى، وكان ضداً للقدرة، لكان حاله حال القدرة في التعلق، فكان يجب أن يكون تقدير معنى لا يتعلق بهذين الأمرين، تقديراً لما لا يكون ضداً للقدرة. وإذا كان تقديراً لغير العجز فكأنه قال، لو قدّرنا طروء ما ليس بضد للقدرة، ولا جارياً مجرى الضد، كيف كان يكون حالها.

ومن جوابنا إذا سئل[٣٥٤] على هذا الحد أن نقول، إن القدرة تبقى[٣٧٥] ولا تنتفي. وليس يمكن أن يقال في المعلومين، أنه يستحيل من العالم منا، أو من المعتقد الذي ليس بعالم، أن يعتقد أحدهما ولا يعتقد الآخر بما بينّا. فلا يلزم أن يقال، فالجهل المضاد له يجب أن يكون متعلقاً بكلا[٣٧٦] متعلقيه، حتى إذا قدر على خلاف هذا الحد، فقد قدر طروء ما ليس بضد للعلم، ففارق أحد الأمرين الآخر. ولا يكون هذا رجوعاً إلى الدليل الأول، لأنه بعض ما يذكر في ذلك الدليل، فإذا أسقط سؤال

على دليل ببعض ما يذكر في دليل آخر لم يكن انتقالاً.

١٠٢ - مسألة في أنه لا يجب أن يكون لكل علم مكتسب أصل من الاضطرار يُردّ إليه:

قال أبو هاشم في الجامع الصغير، ليس يعرف كون الشيء على صفة باستدلال، بأن يعلم مثله ضرورة ثم يرد إليه مثاله، أنه لا يعلم محدث ضرورة ثم[٣٧٧] يعلم حدوث غيره قياساً عليه، ولا يعلم قادر عالم ضرورة ثم يقاس عليه غيره، ولا يعلم إثبات كون ضرورة في الجسم ثم يقاس إثبات سائر الأكوان عليه. ويقول في هذه العلوم، إنها تقع بأن ينظر الناظر في دليل فيتعرف به المدلول، وإن اختلفت [١٧٢ ب] الأدلة عنده. ويقول: «لولا أن الأمر كما قلته، لما صحّ إثبات قادر بنفسه، إلا بعد حصول علم ضروري بقادر لنفسه، وكذلك القول في سائر ما يعلم من الصفات والأحكام». ويقول: «من أوجب أن لا يعرف الشيء الا بالقياس على نظيره المعلوم باضطرار، يلزمه أن لا يعرف سائر ما قلناه.

وحكى أبو هاشم عن أبي علي أنه كان يأبى أن يكون للعلم المكتسب أصل ضروري يردّ إليه. وقد حكى عن أبي علي أيضاً أنه قال، أن الأصول الضرورية فيها ما يبنى عليه الأستدلال، وفيها ما يرد إليه، ولم يذكر أن الرَّد على جهة المقايسة. وقد يقال في الاستدلال، أنه يرد إلى ما يتعلق النظر به، فيكون العلم بالمدلول مردوداً إلى العلم بالدلالة، فيحتمل ما قد ذكرناه، فكيف يجوز أن يجعل ذلك قولاً لأبي علي، على خلاف ما حكى عنه أبو هاشم؟

وأما أبو القاسم فقد قال في كتابه في الجدل(×)، بعد كلام ذكره «وأما الثقة والنفس فلن يحصلا إلا بأن يصحّ عليه: إمّا في البديهة والضرورة، أو بالدليل الذي يصحّ بالرَد إليهما». وهذا اللفظ محتمل، فإن أراد بالرد أنه يَرد علم المكتسب إلى ما يتعلق بالنظر، بمعنى أنه بذلك يتوصل إليه، فالمعنى صحيح، وليس يمكن أن يقطع بأنه كان مخالفاً لنا في المعنى.

(×) قارن بكشف الظنون ٤٥، هدية العارفين ٤٤٤.

فإن قيل: ما دليلكم على صحة ما حكيتموه عن أبي هاشم؟

قيل له: ما قدمناه، فإنّا حكينا المذهب وفسرناه بالدلالة عليه.

فإن قيل: إن هذه العلوم سبيلها ما وصفته، لكنه(٣٧٨) لا بُدّ لك من الإقرار بأن في غيرها من العلوم ما يرد إلى أصل ضروري، كرَد الشيوخ قُبْحَ الظلم في الغائب إلى قبحه في الشاهد.

قيل له: إن ذلك في الحقيقة ليس بِرَدّ، لأن العلم بقبح الظلم ضروري، [١٧٣ أ] وانما يبيّن أنه لا تأثير لاختلاف أحوال الفاعلين فيه، ليزيل هذه الشبهة، ثم العلم. بقبحه لأجل العلم على جهة الجملة بقبح الظلم. وما حلّ هذا المحل لا يقال فيه يَرد علم إلى علم، لأن كلا(٣٧٩) المعلومين تناولتهما الجملة على سواء، خاصة على قول أبي هاشم، لأنه يذهب إلى أن العلم بقبح الظلم هو علم بقبح كل ظلم بعينه، إذا علمه ظلماً وزالت الشبهة فيه، ولا تثبت علماً غير الأول يتعلق بالمفصل من الظلم. وهذه طريقته في أكثر مسائل العدل، لأن الأولى على قوله، إن من لم يفعل ما وجب عليه يستحق الدم، كفاعل القبح إذا كان على صفة لا على سبيل الرَد. لأنه تقرر في الجملة في عقول العقلاء، أن من حق الواجب أن يستحق من وجب علبه الذم، إذا لم يفعل على بعض الوجوه، كما تقرر في العقول ذلك في فعل القبيح .وإنما يلتمس بالنظر إدخال التفصيل في الجملة، وإزالة الشبهة عن التفصيل. وأشدُّ ما يلزم على هذا المذهب، ما ذكره هو وسائر الشيوخ، من أن العلم بقبح الكذب الخالي من نفع ودفع ضرر ضروري. ويعرف قبح الكذب الذي فيه منفعة ودفع مضرة بالقياس عليه، وبيّنوا وجوه القياس.

وقد بين هو (ذلك) في غير موضع. قالوا: فلا بدّ في هذه المسألة من أن يترك قوله، ويمكنه أن يجيب عن ذلك بأن يقول: إن العلم بقبح الكذب الذي فيه نفع لا نستدركُه بالقياس كما ذكرتم، لكن استدل.

فاعلم أن حصول النفع لا تأثير له، وكذلك دفع المضرة. وإذ أعلم ذلك من حاله صار هذان الوجهان، وإن حصلا، كأنهما غير حاصلين، فعلمت قبحه لانفراد وجه القبح. وإنما استعمل المقايسة لأُبيّن أن هذا الوجه وجوده كعدمه، لا لأعلم بذلك قبحه، بل أعلم قبحه [١٧٣ ب] بما تقرر في العقل، أن النفع إذا اختص بوجه القبح،

فيجب أن يكون قبحاً. وبما تقرر في العقل. أن النفع إنما يؤثر فيا يقبح من جهة المضرة، فإذا كافاه النفع وأوفى[٣٨٠] عليه، وجب حسنه. لخروج وجه المضرة من أن يكون وجهاً في القبح، ولبس كذلك حال الكذب. وكل ذلك استدلال لا يتضمن رد علم إلى علم.

١٠٣ - مسألة في أن المعرفة بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه لا يجوز أن تكون معصية:

قال أبو القاسم في « الأسماء والأحكام » من عيون المسائل: لو أن رجلاً ممن عادى النبي صلى الله عليه. فكر في نفسه فقال. لأنظرنّ في أمره عليه السلام نظراً صحيحاً سلماً من الآفات. فإن أفضى بي النظر إلى أنه محقّ. كنت بوجوه المطاعن عليه أعرف وعلى التحرز منه والتمويه في معناه أقوى. وإن أفضى بي النظر إلى أنه مبطل - وحاشاه من ذلك - صدَتُ إلى الراحة منه وتبيّنت خواء قوله[٣٨١] دعوى بالحجج الواضحة. فنظر. فأداه النظر إلى المعرفة بالله وبصدق رسوله عليه السلام. لكانت معرفته معصية. والمعصية لا تكون إيماناً.

وقد اختلف العلماء في النظر. إذا قصد الناظر به وجهاً قبيحا. فعند أبي الهذيل وابي هاشم. انه وإن طلب بالنظر ما قلناه فالنظر حسن والطلب قبيح. لأن الطلب عندهما قصد قبيح. لا يؤثر في حال النظر. كما لو قصد بما صفته الظلم وجهاً حسناً. لم يؤثر ذلك في حاله. ولو قصد برد الوديعة الخديعة. لم يخرجه عن صفته التي له يحسن.

وعند شيخنا أبي علي، أن النظر يقبح إذا طلب الناظر به الوصول إلى أمر فقال:ان السبب اذا قبح قبح مسببه. واذا حسن حسن مسببه. ومتى عري النظر عن هذا القصد حسن.

واعلم أن ما ذكره أبو القاسم في أن المعرفة بالله ورسوله. قد تكون قبيحة. إذا قصد بالنظر وجها قبيحاً. لا يصحّ [١٧٤ أ] لما ذكرناه من أن القصد لا يؤثر في قبح النظر.

وبعد. فإن القصد في الحقيقة لا يؤثر في قبح الفعل. وإنما يجوز أن يؤثر في وقوع

الفعل على الوجه الذي له يقبح. يدلّ على صحة ما قلناه. أن الفعل لو كان يقبح لمكان القصد. لوجب أن يكون القصد يقبح لأنه إرادة للقبيح. وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما علة في صاحبه. وهذا في الاستحالة بمنزلة تعليل الشيء(٣٨٢) ولا يصحّ ذلك. وبعد. فإن أحدنا إذا قال زيد في الدار. ولم يكن في الدار. كان كاذباً. وكان خبره قبيحاً. ومعلوم أنه لا يجوز أن يقبح لمكان القصد. لأنه لو كان زيد في الدار. وفعل هذا الخبر بعينه. وهذه الإرادة؛ وكان له في الخبر غرض. لكان الخبر حسناً إذا تعرّى من سائر وجوه القبح. مع أن ذلك القصد الذي جعله السائل علة في القبح حاصل.

وبعد. فإن نفس القصد يقبح وإن لم يكن مقصوداً. فلا يجوز أن يقال بأن للقصد تأثيراً في قبح النظر. أو قبح المعرفة. ولا يمكن أن يقال أن هذا القصد يؤثر في وقوع المعرفة على وجه. ثم هي تقبح لذلك الوجه. كما نقول في القصد المتعلق بالإخبار بالكلام على وجه الكذب. أنه يؤثر في وقوع الكلام على الوجه الذي يكون كذباً. ثم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على ذلك(٣٨٣) الوجه.

وكان أبو هاشم يذهب إلى أن النظر كله حسن. وأنه لا يقبح منه شيء. وكان يقول في العلم مثل ذلك. وأبو علي يجوّز أن يكون في العلم ما يقبح. إذا كان مفسدة. وهذا صحيح. لأنه لو خلّق الله في الواحد منا العلم بكيفية إيجاد كلام القرآن في الفصاحة. لكان ذلك العلم لا يمتنع أن يكون مفسدة وأن يقبح. لأنه يفسد دليل النبوّة. ولا يمكن أن يقال أن العلم لو قبح. لكان يجب أن يكون العالم به ناقصاً. وذلك لأن العلم وإن جاز أن يكون قبيحاً. فلا يلزم أن يكون العالم به حاصلاً على صفة من صفات النقص. كما أن الله تعالى لو أقدر [١٧٤ ب] أحدنا على حمل الجبال لكان ذلك يقبح. لأنه يفسد دليل النبوة. ومع ذلك فالقادر على حمل الجبال. لا يجب أن يكون على صفة من صفات النقص.

١٠٤ - مسألة في أن العلم قد يكون غير متعلق بمعلوم.

الذي يجري في كلام أبي القاسم أن العلم لا بد من أن يكون له معلوم. وعند شيوخنا قد يكون العلم غير متعلق بمعلوم يوصف بأنه موجود أو معدوم. وهذا نحو

العلم بأن لا ثاني مع الله تعالى.

فان قيل: ولم قلتم إن هذا العلم لا معلوم له؟

قيل له: لو كان له معلوم. لكان ذلك المعلوم لا يخلو إما ان يكون ذات القديم جل وعز. أو غيره. ولا يجوز أن يكون ذاته. لأنه قد يعلم ذاته على سائر صفاته ولا يعلم أنه هل له تان أم لا. فيجب أن لا يكون متعلقاً به.

فإن قيل: جوّزوا أن يكون متعلقاً بذاته أنه واحد.

قيل له: ليس له بكونه واحداً صفة ولا حكم إنما يؤول إلى أن لا ثاني معه، فلا يجوز أن يكون هذا العلم متعلقاً بذاته. فيجب أن يقال إنه لا متعلق له أصلاً. لأنه لا يجوز أن يقال إن متعلقه غيره. لأن ذلك الغير إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. ولا يجوز أن يكون موجوداً. لأن هذا يوجب أن يكون لله تعالى ثان، وأن يكون هذا العلم جهلاً. ولا يجوز أن يكون متعلقه معدوماً لأنه لا معدوم إلا ويصحّ وجوده، أو كان يصح وجوده. لما قد بيّن في الكتب. لأن الذات لا بد من أن تختص بصفة بأنها تتميز عن غيرها. ولا بد من أن يكون لتلك الصفة حكم به تظهر، وذلك الحكم كالحقيقة لها. ويجب أن يكون مشروطاً بالوجود. فلا بد من أن يكون الوجود صحيحا عليه. فكان يجب لو كان متعلق هذا العلم معدوماً أن يصحّ وجوده، وهذا يوجب أن بصحّ وجود ثان لله تعالى، وهذا محال. فقد بان [١٧٥ أ] بهذه الجملة، أن هذا العلم لا معلوم له. وكذلك حال كل علم ينفي معنى من المعاني، مثل العلم بأنه لا معنى يبقى به الجسم ولا إدراك يحصل فيدرك به الحي، إلى ما شاكل ذلك.

١٠٥ - مسألة في أن الحي منا يجوز أن يخلو من العلم وأضداده:

الذي ذهب إليه أبو القاسم أن ذلك لا يجوز. وقال أبو هاشم يجوز ذلك. فالذي يدل على صحة ما قاله أنه ليس بين الحياة وبين هذه المعاني تعلق من وجه معقول. فيجب أن يصح وجودها مع عدم هذه المعاني. وقد بينّا صحة هذه الطريقة في غير موضع من هذا الكتاب.

وبعد. فإن أحدنا لا يعلم مالا يتناهى على طريق التفصيل. ولا يجهله. لأنه لو

جهل ذلك على التفصيل، وقد بينا أن الجهل لا يتعلق بأكثر من مجهول واحد على طريق التفصيل، لوجب أن يوجد فيه مالا نهاية له من الجهل، وهذا محال. ولا يجوز أن يكون ظاناً له على التفصيل، لهذه العلة. وكذلك لا يجوز أن يقال إنه ساه عنه بسهو لأمرين:

- أحدهما، أن السهو ليس بمعنى بما سنبينه.

- والثاني، أنه لو كان معنى لكان لا يتعلق بأكثر من سهو واحد على طريق التفصيل، كما ذكرنا في العلم، فكان يجب أن يكون فيه مالا نهاية له من السهو. وهذا محال. ولا يجوز أن يقال إنه خلا عن ذلك إلى الشك، لأن الشك لبس بمعنى بما سنبينه، ولأنه لو كان معنى لكان لا يجوز أن يقال إنه خلا عن العلم إليه. لأن هذه المعلومات لا تخطر بالبال، ولا يجوز أن يكون أحدنا شاكاً فيا لم يخطر بباله. فثبت صحّة ما ذكرناه.

فإن تعلقوا في نصرة قولهم [١٧٥ ب] بما أوردناه في جواز خلو الجوهر من اللون. فقد تكلمنا عليه فلا وجه لإعادته.

١٠٦ - مسألة في أن كل قلب يحتمل أي علم كان:

ذكر أبو القاسم أن بعض القلوب لما يرجع إلى المزاج لا يحتمل. ولا يحتمل هذه العلوم الدقيقة اللطيفة. وعند شيوخنا أنه لا قلب إلا وكما يحتمل بعض العلوم يحتمل سائرها.

والذي يدل على صحة ما قالوه، أن العقل وسائر العلوم سواء في أنه لا يحتاج في وجوده إلى أكثر من بنية القلب، فإذا كان القلب مبنيّاً البنية التي يجوز أن يوجد معها شيء من الاعتقادات. فقد وجد فيه من البنية ما يحتاج كل عالم منا إليه .ولولا ذلك لكان لا يمتنع أن يقال أن في الناس من يمكنه أن يعتقد وجود الحركة في جسم. ولا يمكنه أن يعتقد وجود السواد فيه، بأن يكون ما يحتاج إليه أحد الاعتقادين من البنية، غير ما يحتاج إليه الاعتقاد الآخر، فوجد في قلبه أحد البنيتين دون الأخرى. وهذه جهالة ممن يرتكبه، فكما يقال إن مثل الاعتقاد فيا يحتاج إليه من البنية التي توجد في القلب سواء، فكذلك الكلام فيا ذكره من العلوم.

وبعد، فإنه يقال له ما هذا المزاج الذي أشرت إليه؟ أتقول إنه يضاد العلوم. لأنها مختلفة غير متضاده، والشيء الواحد لا يجوز أن يكون ضداً لشيئين مختلفين غير ضدّين؟

وإن قال: إنه يجري مجرى الضد لهذه العلوم.

قلنا له: فيجب أن يؤثر في بنية القلب حتى يقال إنه يضاد ما يحتاج العلم في الوجود إليه، ولو أثّر في بنية القلب [١٧٦ أ] لكان كما لا يجوز أن توجد معه هذه العلوم، يجب أن لا يصحّ أن يوجد معه شيء من الاعتقادات أصلاً. وقد عرفنا أن الصبيّ قد يعتقد أشياء كثيرة ويعلمها أيضاً.

وبعد، فإن ذلك القلب يحتمل الجهل عنده، وعنده أن المجنون يصحّ مع حال قلبه تلك الحال أن يجهل المشاهدات. فكما يحتمل الجهل بها يحتمل العلم بها، لأجل أن أحد الضدين مشروط بما الآخر مشروط به. ولولا ذلك لالتبس ما ليس بمتضاد بما هو متضاد، وقد تُقُصِّي القول فيه في الكتب.

١٠٧ - مسألة في أن بنية القلب لا يجوز أن تولّد شيئاً من العلوم.

جوّز أبو القاسم على ما حكي عنه أن تكون بنية القلب مولدة للعقل، وكذلك يقول يجوز أن يتولد الجنون والسهو عن بنية القلب مخصوصة. وعند شيوخنا لا يجوز ذلك، ويمتنعون منه أشدّ امتناع.

فالذي يدل على فساد ما قاله، أن العقل لو كان متولداً عما ذكره، لوجب أن لا يكون بأن يتولد عن بنية القلب بأولى من أن يتولد عن الحياة التي فيه بشرط هذه البنية. ولو كان كذلك، لوجب أن تكون الأسباب الكبيرة مولدة لمسبب واحد، وهذا محال، وقد تقصينا القول في نصرة هذه الطريقة.

وبعد، فليست تلك البنية بأن تولد بعض الاعتقادات أولى من تولّد البعض، لأن حالها مع الجميع على سواء، ولا مزيّة للبعض منها على البعض. فكان يجب على هذا أن يولد مالا يتناهى من الاعتقادات. على أن هذه البنية لا تتم إلا بمجموع أمور.

فكان يجب أن يكون العلم متولداً عن جميعها، وقد عرفنا فساد[٣٨٤] ذلك. على أن النائم يزول عنه عقله، وقلبه لا يتغير عما كان من البنى[٣٨٥] في حال النوم. فكان يجب [١٧٦ ب] ان لا يزول العقل عنه. وأن لا يكون نائماً. ولا يمكن أن يقال أن الله تعالى[٣٨٦] يبتدىء[٣٨٧] بخلق النوم فيه. فيمنع تلك البنية من إيجاب العقل. لما يبيّن من بعد، بأن السهو ليس بمعنى.

وبعد، فليس هذه البنية بأن تولد العلم أولى من أن تولد الجهل، لأن سبيله مع كل واحد من الاعتقادين سواء. وقد بينا أن أحد الضدين، إذا احتاج إلى معنى من المعاني، فالضد الآخر يحتاج إليه، وهذا يوجب أن يقال أنه يتولد عنها الشيء وضده في حالة واحدة.

وبعد، فإنا قد بينا أن العلم إنما يكون علماً لوقوعه على وجه، وبأن يكون الاعتقاد متولداً عن بنية مخصوصة لا يكون وجهاً في كونه علماً، فكان يجب أن لا تكون هذه الاعتقادات علوماً. على ان البنية تأليف واقع على وجه، والتأليف بما قدمنا يوجد في محلين. فكان يجب أن يتولد عنه العلم في كلا[٣٨٨] محليه. وهذا يوجب أن يكون العقل من جنس التأليف، وذاك محال.

فإن قيل: فهل يجوّز أن يولد العلم علماً آخر؟

قيل له: أنه يجوّزه. ولا يصح عندنا، لأنه لو ولد العلم علماً آخر لكان لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يولد مثله، أو مخالفاً له. ولا يجوز أن يولد مخالفاً له، لأن حاله مع بعض ما يخالفه من العلوم كحاله مع سائر ما يخالفه، وهذا يوجب أن يتولد عنه مالا نهاية له. ولا يجوز أن يولد مثله، لأن السبب إذا جاز أن يوجد مع المسبب، ولا مانع يمنع من أن يولده في حاله، فالواجب أن يولده في حاله. والكلام في العلم الثاني، كالكلام في العلم الأول، وهذا يوجب أيضاً أن يوجد مالا نهاية له من العلوم، وذاك مستحيل.

١٠٨ - مسألة في أن اعتقادي الضدين لا يتضادان:

الطاهر من مذهبه، أن اعتقاد وجود السواد في الجوهر في هذا [١٧٧ أ] الوقت، يضاد اعتقاد وجود البياض فيه في هذا الوقت أيضاً. وإلى هذا كان يذهب أبو علي،

وهو أحد قولي أبي هاشم. ثم رجع عنه وقال إن اعتقادي الضدين لا يتضادان.

فالذي يدل على صحة ما ذكره أبو هاشم آخراً. أنه لو اعتقد في السواد والبياض أنهما لا يتضادان. لكان يجوز أن يعتقد اجتماعهما في محل واحد. فقد بان بهذا أنه إنما لا يجمع بين هذين الاعتقادين. لا لأنهما يتضادان. ولكن لأمر يرجع إلى الدواعي والصوارف. فلذلك إذا زال عنه ما يصرفه عن فعلهما. جاز أن يفعلهما، ومعلوم أن الدواعي لا تأثير لها في تضاد ما يتضاد.

دليل آخر: وهو أن كل ضدين يتعلقان بالغير، يجب فيهما أن يكون متعلقهما واحداً. ولذلك لم تكن إرادة الشيء مضادة لكراهة غيره. ولم تكن القدرة على الشيء مضادّة للعجز عن غيره، ولم تكن الشهوة للشيء مضادة للنفاد عن غيره، ولم يكن العلم بالشيء مضاداً للجهل بغيره. وإذا كان كذلك، لم يجز في هذين الاعتقادين أن يقال بتضادهما مع تغاير متعلقهما.

دليل آخر: وهو أن اعتقاد أن البياض ليس بموجود في هذا الوقت مثلاً. يضاد اعتقاد وجوده فيه، ولا يضاد اعتقاد وجود السواد. فلو كان إعتقاد وجود البياض مضاداً لإعتقاد وجود السواد، لوجب أن يكون الشيء الواحد مضاداً لشيئين مختلفين غير ضدين. وهذا لا يجوز، كما لا يجوز أن يكون السواد ضداً للبياض وللحلاوة.

١٠٩ – مسألة: ذكر **أبو القاسم** في كتاب **عيون المسائل**، أن العلم بأن الألم والعلم لا يجوز أن يخلقا[٣٨٩] في الحجر، وسائر الموات[٣٩٠]، وفي الميت، علم بديهة. والصحيح عندنا، أنه يعلم باستدلال [١٧٧ ب] أن وجود العلم في الجماد لا يجوز.

يدل على ذلك أنه يمكن الاستدلال عليه وإيراد الشبهة فيه. وقد ذكر أصحابنا أن الذي يدل على أن الإرادة لا توجد في الجماد كيت وكيت. وذكروا في ذلك طرقاً معروفة، والكلام فيها وفي سائر ما ذكره واحد. وبعد، فإن لقائل أن يقول: جوزوا أن العلم يوجد في الجماد ولا يعلم به عالم، لأنه يحتاج في إيجاب الصفة للغير إلى شرط. ويقولون أن ما يذكرون من البنية والحياة، إنما هو شرط في إيجاب العلم للصفة، لا أنه شرط في وجوده. وإذا كان كذلك، لم يمكن أن يدعي البديهة في نفي ذلك. على أن العلم بالنفي يترتب على العلم بالإثبات، فإذا كان العلم بوجود العلم[٣٩١] مكتسباً بنظر

دقيق. فما يتفرع عليه كيف يكون بديهة؟ وكيف يتفرع علم الاضطرار على علم الاستدلال؟

وبعد، فإن جماعة من الناس قد جوّزوا في المقدور أن يخلق الله تعالى العلم في الجماد. والعامة يجوزون ذلك في مقدور الله عز وجل. على أن الكرامية يجوزون أن يعاقب الميت، وأن يعلم الميت أنه معاقب. فهو أزيد من تجويز وجود العلم في الجماد، لأنهم يجوزون حصول هذه الصفة له. فلا يجوز والحال ما ذكرناه دعوى الضرورة فيه.

١١٠ - مسألة:

وقال أبو القاسم في «المعارف» في عيون المسائل. لو أن رجلاً بيّن لمن يعلم له ضرباً من الحق حتى بان له. فاعتقد صحة ذاك، عائداً بأعتقاده ذلك العلم الذي بيّن له متخذاً (؟) إله ثم إلهاً، لكان ذلك كفراً وعبادة لغير الله. وإن كان علماً لأنه كما يجوز أن يعبد الله تعالى باعتقاده، فقد تهيأ أن يعبد غير الله به.

والصحيح عند أبي هاشم أن هذه المعرفة لا تصح بهذا القصد. وهذه المسألة غير ما تقدمت، وإن كانت[٣٩٢] في الظاهر [١٧٨ أ] مُشبهها. والأولى أن ينظر فيها، فإن جاز أن يعبد الغير بنفس الاعتقاد والعلم، وأمكن أن يجعل المرء ما يفعله من الاعتقاد عبادة لغير الله تعالى، فالأولى أن يقضي بقبح ما فعله من العلم. وإن لم يجز أن يعبد الغير بنفس الاعتقاد، فالذي ذكره لا يستقيم، والأقرب على ما يلوح لي، أنه كما يجوز أن يعبد الله تعالى بما يفعله من العلم به وبأحواله في كل حال، يجوز أن يعبد الغير بهذه الاعتقادات. فلو قلنا إن ما ذكره في هذا الموضع قريب، لكان والله أعلم صحيحاً، ولنا في هذا الموضع نظر.

١١١ - مسألة في أن المعرفة بالله تعالى هل تعد في التوحيد أم لا:

أنكر أبو القاسم في عيون المسائل أن تكون المعرفة بالله توحيداً، وقال: لو كانت[٣٩٣] توحيداً، لكان الله تعالى لم يزل موحداً، لأنه كان فيما لم يزل عالماً بأنه موجود إله قديم.

وعند مشايخنا أن العلم بأن الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية من جملة التوحيد. والتوحيد في أصل موضوع اللغة ما به يصير الشيء واحداً. كالتحريك والتسكين، ثم استعمل في العرف في هذا العلم الذي ذكرناه. وإنما يسمى المرء موحداً إذا اكتسب من العلم ما هذا سبيله. ولذلك لو كان هذا العلم ضرورياً. لكان لا يسمى توحيداً. والله تعالى لا يلزم أن يوصف بأنه موحد، وإن كان فيما لم يزل عالماً بأنه واحد. ثم يقال له إن كان هذا العلم لا يسمى توحيداً. فما التوحيد عندك؟

فإن قال: هو الإقرار [١٧٨ ب] بان الله واحد لا ثاني له في القدم والإلهية.

قيل له: فمن يكون منافقاً ومعتقداً لنفي الصانع فقد ارتكب تسمية موحداً من حيث أقر بلسانه بذلك؟ فإن أنعم[٣٩٤] أمراً عظيماً، لأن من هذا سبيله يكون ملحداً، والملحد كيف يوصف بأنه موحد؟

وبعد، فإن الأخرس مأمور بالتوحيد، ولا يتمكن من الإقرار، وإنما يتمكن من المعرفة، فلو لم تكن المعرفة التي ذكرناها توحيداً، لكان يجب أن يقال في الأخرس العاقل إنه غير مأمور بتوحيد الله تعالى. وهذا كما نقول لمن يزعم أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، لو كان الأمر على ما ذكرته، لكان الأخرس غير مكلف[٣٩٥] بالإيمان، كما لا يكلف بالإقرار.

١١٢ - مسألة:

قال أبو القاسم في المعرفة الأولى التي لا تَقَرُّبَ معها، والمعرفة الثانية التي معها تقرّب أيهما أفضل؟ فذكر في الجواب أنّا إن ضممنا النظر إلى المعرفة الأولى، والتقرب إلى المعرفة الثانية، كان النظر مع المعرفة الأولى، أفضل من المعرفة الثانية[٣٩٦] مع التقرب، لما في النظر من التعب. وإن أفردنا المعرفة كانت الثانية أفضل، لأنها إنما فعلها متقرباً بها، وتقربه إلى الله يزيدها عظماً، والمعرفة الأولى إنما فعلها مولدها.

واعلم أن الذي ذكره ليس بصحيح، لأنه[٣٩٥] كما تعظم المعرفة التي يُضم إليها التقرب، فكذلك يَعظم ما يكون أصلاً في المصارف الأخر ومصححاً لها، حتى أنها لولاها لكان لا يمكن أن يكتسب شيئاً مما يتقرب به، وإذا كان كذلك، ففي كل واحد من العلمين جهة يعظم الفعل لأجلها. ولا دليل يدل على أيهما أعظم، فيجب أن

يتوقف فيه.

وبعد، فإن الإخلال بالمعرفة الأولى، من حيث أنه يؤدي إلى تضييع الواجبات الكبيرة يكون أعظم، ولا يمتنع أن يستحق العقاب عليه أكثر. وكما يجوز أن يعظم الإخلال بها لهذا، فما الذي يمنع من أن يقال [١٧٩ أ] أنها أعظم لهذا الوجه.

وقد ذكر في هذا الكتاب أن النظر في حدوث الأجسام وقدمها نظر في غير توحيد، والنظر في نفي تشبيه الله تعالى بخلقه نظر في توحيد الله تعالى، وهو يوجب المعرفة بالله تعالى، فليس هذا في الفضل مثل الأول، بل هو أفضل.

واعلم أنه ناقض في هذا الفصل، لأنه زعم أن العلم بأن الله سبحانه لا يشبهه شيء لا يُعد توحيداً، ثم قال ان النظر في أن نفي شبيهه بخلقه إنما هو نظر في التوحيد. على أن العلم بأن الله تعالى لا نظير له، بما بيّنا من قبل، ليس هو علماً بالله تعالى، لأنه يجوز أن يعلم على سائر ما هو عليه من الأوصاف، وأن يعلم بعد بأنه لا يشبهه شيء. والواجب أن يقال في هذا العلم أنه لا معلوم له، ولا يمكن أن يعلم بما بيّنا أن النظر الثاني أفضل من النظر الأول. فالذي ذكر في هذا الفصل شديد الاضطراب.

١١٣ - مسألة:

جوّز أبو القاسم في كتاب عيون المسائل، أن يفعل النائم في قلبه العلم متولداً حتى يفعل العلم بالله تعالى وبصفاته وبصدق رسله، وكذلك المغمى عليه.

واعلم أن هذا غير جائز عند شيوخنا، لأن النائم لا يكون كامل العقل، ومن لا يكمل عقله كيف يجوز أن يكتسب العلم والمعرفة؟ وقد علمنا أن النائم أنقص حالاً من الطفل والمجنون، وكذلك المغمى عليه، فإذا كان يتعذر على الطفل فعل العلم بتوحيد الله تعالى وعدله، وفعل العلم بنبوة أنبيائه، فكيف يصحّ ذلك من المغمى عليه والنائم! على أن الذي يولد هذا العلم لا يخلو من أمرين: إما أن يقول أنه نظر واستدلال، أو يقول أن ما(٣٩٨) كان فيه من العلم قبل النوم (ما) يُولد مثله. ولا يجوز أن يقال أن النظر يولده، لأن المغمى عليه بزول عقله، والناظر [١٧٩ ب] لا يولد نظره العلم إلاّ إذا كان نظراً في دليل، وكان عالماً به على الوجه الذي يدل. ومع زوال العقل، لا يجوز أن يثبت العلم بالدليل على الوجه الذي يدل عليه، فكيف يجوز أن

يفعل نظراً يؤدي إلى العلم! ونحن نعلم من أنفسنا أنا قد ننام النوم الطامح، بحيث لا نشعر بشيء ولا نرى في النوم شيئاً[٣٩٩]، فكيف يصح مع ذلك أن نكون كاملي العقول حتى يجوز أن يتولد عن نظرنا العلم! وكيف يجوز أن يحصل متفكراً من يكون السهد غامراً له حتى لا يشعر بشيء! ولا بد من أن يكون الناظر في شيء من الأشياء عالماً به، أو في حكم العالم به، وليس هذا مما يشتبه على أحد. ولعله يجعل المغمى عليه كامل العقل، ولئن قال ذلك فقد كابر، لأنا نعلم من حال أنفسنا أنّا في حال النوم الطافح لا نشعر بشيء، ومن تكون هذه صفته كيف يكون كامل العقل! ويجب أن يتوجه التكليف عليه على ما يتوجه عليه قبل أن أغمى عليه، وقبل أن نام هذا النوم الغامر. وإن قال أن العلم يولد العلم، فقد قدمنا في مسألة قبل هذه[٤٠٠] أن العلم لا يولد العلم.

١١٤ - مسألة في أنه هل يجوز أن يخلو أحد، طفلاً كان أو غيره، من قدر من العقل، بحيث يعلم به نفسه، أم لا يجوز ذلك؟

قال أبو القاسم في عيون المسائل: «ليس ينكر بأن للعقل ضداً قد يجوز أن يزول عنه فيزول كله وإن وجدت الحياة، هكذا[٤٠١] الأمر عندنا والله أعلم، وإن لم يكن العقل لا يزول إلاّ بنقض البنية والهيئة، التي لا يجوز وجود الحياة مع عدمها، فليس يجوز ذلك».

واعلم أنه في ذلك متوقف، والصحيح أن يقال يجوز ذلك، فإن مع بنية القلب يجوز أن لا يخلق الله تعالى فيه شيئاً من العلوم، ويجوز أن لا يوجد فيه شيء من أضداد [١٨٠ أ] العلوم، بما بينا أن أحدنا يجوز أن يخلو من العلم بشيء من الأشياء ومن سائر أضداده.

فأما قوله: «وإن يكن العقل لا يزول كله إلاّ بنقض البنية والهيئة التي لا يجوز وجود الحياة معها[٤٠٢] فليس يجوز ذلك» فإنه في غاية البعد، فإن العقل إن كان يجوز عليه البقاء، فإنه يجوز أن ينتفي بأضداده، وما من علم من ذلك إلاّ وله ضد. وإن كان لا يجوز عليه البقاء، فإنه يجب عدمه في الثاني، وإن كان حال القلب على ما كان عليه، وإن كان المحل لا يجوز أن يخلو من الشيء وضده. وللعقل ضد، فإنه يجوز أن

يخلو القلب منه إلى ضده، فما معنى أنه لا يخلو منه إلاّ « بنقض البنية والهيئة »؟ فليس لهذا معنى يتحصل.

فإن قال: إنما يثبت ذلك، لأن عندي أن البنية تولد العقل، فلذلك لم يجز أن يخلو منه مع وجودها.

قيل له: إنا قد بينا فيما تقدم بطلان هذا المذهب.

وبعد، فإن من حق السبب أن يصح وجوده، ويعرّض هناك عارض فيمنعه من التوليد، لينفصل من حيث السبب عن موجب العلل. وإذا كان كذلك، فما الأمان من أن لا يحصل العقل مع هذه البنية التي ذكرتها؟ ثم يقال أنّا قد بينا أن المغمى عليه، لا يحس بنفسه ولا يشعر بشيء، وبنيّة قلبه على ما كانت، وحياته باقية، فكيف يجوز أن يقال أن مع هذه البنية لا بدَّ من أن يكون فيه شيء من العلوم؟ على أنه لو كان للبنية تأثير في وجوب وجود شيء(٤٠٣) من هذه العلوم فيه، لم يكن بأن يؤثر في بعضها أولى من أن يؤثر في البعض، فيجب على هذا الموضوع أن يقول: إن الطّفل وغير الطفل لا بد من أن يكون كامل العقل.

١١٥ - مسألة:

ذكر في عيون المسائل أن الطفل إنما يستحسن الشيء لمنفعة عاجلة يتوهمها، ويستقبح الشيء إشفاقاً على نفسه، ولم يكمل عقله لمعرفة القبح والحسن [١٨٠ ب] على ما يعرفه البالغ.

واعلم أنه إن أراد بـ « الأستحسان » العلم بحسن الشيء لمنفعة عاجلة يتوهمها، وأراد بـ « الاستقباح » العلم بقبحه لما يعلم أنه يضره ضرراً محضاً، فيتحرر منه، فذلك لا يصحّ عند أبي هاشم. ويقول: إن العلم بقبح كثير من المقبحات، وحسن كثير من المحسنات، لا يجوز ان يحصّل لمن لا يكون كامل العقل.

وجوّز الشيخان أبو علي وأبو عبد الله حصول هذا العلم لمن لا يكون كامل العقل: والصحيح ما يذهب إليه شيخنا أبو هاشم. وإن اراد بـ « الاستقباح والاستحسان » الاعتقاد لحسنه أو الظن له، أو الاعتقاد لقبحه أو الظن له، فذلك جائز. إلا أن كلامه محتمل، فلذلك أورَدت هذه المسألة.

والذي يدل على صحة ما قلناه، أنه متقرر في العقل، أن كل من اجتنب القبح لقبحه فإنه يستحسن المدح عليه، فلو كان الطفل يجوز أن يعلم قبح القبيح، لكان يجوز أن يتجنبه لما يعلم من قبحه. ومعلوم أنه لو كان كذلك، لكان يستحق المدح، ومن ليس بعاقل لا يحسن أن يمدح ولا أن يذمّ على شيء من تصرفاته، فيجب أن يقال إنه لا يجوز أن يعلم حسن شيء ولا قبح شيء. ومقرر في العقل أن من يعلم قبح الشيء، أمكنه أن يتحرر منه، ومن كانت هذه صفته حسن أن ينهى عنه، فكان يجب أن يحسّن نهي من ليس بعاقل، وهذا لا يجوز، فلذلك قضينا بأن هذا آخر ما يكمل به العقل[٤٠٤].

١١٦ - مسألة[٤٠٥] في أن العلم بأن الله تعالى قديم هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء:

ذكر أبو القاسم في **عيون المسائل**: أن العلم بأن الله تعالى قديم، هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء. واعلم أن هذا كلام في غاية الفساد، لأنه يجوز أن يعلم أحدنا حدوث الأجسام، وأن لها محدثا غيرها، ويعلم أن محدثها قادر لنفسه، وأنه الخالق لكل عرض لا يقدر العباد على جنسه، ومع ذلك لا يكون قد نظر في الدلالة على أنه موجود، فضلاً عن أن يعلم أنه قديم. وإذا كان كذلك، لم يصحّ ما ذكره.

واعلم أن العلوم في ترتيب بعضها على بعض على ضروب[٤٠٦] ثلاثة.

١ - منها ما يترتب بعضه على بعض لأمر يرجع إلى جنسه، وهذا كما نقول في العلم بالحال والذات. ألا ترى أنه كما يترتب العلم بالحال على العلم بالذات، فكذلك يترتب كون اعتقاد كون الذات على حال اعتقاد كون الذات.

٢ - ومنه ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه علماً، حتى لو لم يكن علماً لكان لا يترتب. وهذا مثل ما قد علمنا أن العلم بالخفيّ يترتب على العلم بالجليّ، إذا كان بابهما واحداً، ولو كان بدل العلم اعتقاد الخفي، لكان لا يترتب على اعتقاد الجلّي.

٣ - ومنه ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه مكتسباً، حتى لو كان ضرورياً لكان لا يترتب عليه. وهذا مثل ما يعلم أن العلم بالله تعالى إذا كان مكتسباً، يترتب على العلم بأفعاله، ولو كان ذلك ضرورياً لكان لا يترتب عليه.

فإن قيل: كيف تترتب العلوم المكتسبة المتعلقة بأوصاف القديم تعالى بعضها على بعض؟ [١٨٢ أ]

قيل له: لا بد من أن يعلم أحدنا أولاً أنه تعالى قادر بأفعاله، لأن العلم بأنه عالم ابتداء لا يصحّ من غير أن يكون قد تقدم علمه بأنه قادر. ألا ترى أن أحدنا، إذا أراد أن يدل بالأفعال المحكمة على أن فاعلها عالم، فلا بد من أن يعلم أنه قد تأتى منه، مع تعذره على غيره من القادرين. فيجب أن يثبت أن الفعل المحكم قد يأتي منه، مع تعذره على غيره من القادرين، حتى يمكن أن يثبت بذلك صفة زائدة على كونه قادراً. فإذا علمه تعالى قادراً، فإن شاء استدل بذلك على أنه حي، وإن شاء استدل به على أنه موجود، فأي الأمرين حاوله أمكنه. وإن شاء استدل بوقوع أفعاله المحكمة على أنه عالم، فيجوز على هذا، أن يعلمه عالماً قبل أن يعلمه حياً موجوداً. ويجوز أن يعلمه حياً موجوداً، ولما علم بَعْدُ أنه عالم، فإذا علمه حياً، أمكنه أن يستدل على أنه سميع بصير مدرك لسائر المدرَكات. ولا يصحّ أن يعلم ذلك، إلا بعد العلم بأنه حي، لأنه طريق إليه سواه.

والذي يذكره أبو هاشم، من أنه كان لا يصحّ أن يعلم تفاصيل الألوان، لو لم يكن سميعاً بصيراً، لا يمكن الاعتماد عليه. ومهما عرفه موجوداً بكونه قادراً عالماً، أمكنه أن يعلم أنه قديم قبل أن يعلم أنه حي سميع بصير مدرك للمدركات، فإن هذا العلم إنما يترتب على العلم بوجوده، والعلم بوجوده يترتب على العلم بأنه قادر.

فأما الكلام في أنه تعالى مريد كاره، فلا بد من أن يترتب على العلم بأنه قادر، وبأنه عالم، فإذا تأملت طريق الاستدلال على أنه مريد وجدتها على الحد الذي ذكرناه.

ألا ترى أن فيها ما ينبني على حكمته، وذلك لا يمكن[٤٠٧] ان يعلم إلا بعد العلم بأنه عالم.

وفيها ما ينبني على الداعي، وذلك إنما يقال [١٨٢ ب] في العالم بما يفعله، لا يجوز أن يفعله إلا لداع. فإذا كان فاعلاً له لعرض يخصّه، وقد تمكن من الإرادة، فالداعي إليه يدعوه إلى الإرادة. فلا تتم في الجملة الدلالة على أن الله تعالى مريد كاره، ولما علم

أنه عالم.

فأما ما ينفي عنه، فإنه يجوز أن يعلم أنه لا يشبه الأجسام والأعراض قبل أن يعلم أنه عالم، وقبل أن يعلم أنه حي سميع بصير. ولكن لا بد إذا أردنا أن ندُل على أنه لا يشبه شيئاً من الأعراض، من أن نَبْنِيَهُ على أنّه لا بد من أن تنتهي الحوادث إلى محدث قديم.

فأما الكلام في أنه لا يشبه الأجسام، فيجوز أن يعلم ذلك قبل أن يعلم أنه قديم، بأن يعلم أن الجسم إذا كان قادراً فإنه (لا) يكون قادراً إلا[٤٠٨] بقدرةٍ، وأن القادر بالقدرة لا يجوز أن يفعل شيئاً من الأجسام.

فأما العرض فلا يمكن أن يبين أنه لا يجوز أن يكون قادراً لنفسه من غير أن نبين أنه لا بد من قديم تنتهي الحوادث إليه حتى يقال فكان يجب أن يصحّ أن يمانعه لو كان يجب أن يكون مثلاً له ولا يجب أن لا يعلم هذا من حال الجسم من غير أن يبنى على أن الحوادث لا بد من أن تنتهي إلى محدث قديم، فأما نفيُ الحواس والآلات وما هو من خصائص الجواهر والاجسام فلا بد من أن يبنى على أنه ليس بجسم.

فأما الكلام في استحالة الجهل والعجز والموت عليه، فلا بد من أن تبنى على وجوب كونه عالماً قادراً حياً، وكذلك الكلام في استحالة العدم عليه، يترتب على أنه قديم.

فأما الكلام في أنه غني، فقد قيل إنه يترتب على العلم بأنه حي والعلم بأنه مدرك. وليس يصحّ عندي ذلك، بل مع الجهل بأنه حي، يجوز أن يعلم أن الشهوة والنفار يستحيلان عليه، لما في تجويز ذلك من وجوب كونه ملجأ الى خلق الشهوة والمشتهي. وعلى هذا يجوز أن يعلم أنه لا يجوز عليه الشهوة قبل أن يعلم أنه ليس بجسم [١٨٣ أ].

فإن قيل: فهل يجوز أن تعلموا أن الشهوة لا تجوز عليه، قبل أن تعلموا أنه قديم؟

قيل له: لا يمتنع ذلك بأن نعلم أنه كان ملجأ إلى إيجاد مالا يتناهى، أو إلى أن يفعل أكثر مما فعل. ولكن لا بد إذا لم نعلم أنه قديم، أن نعلم أنه قادر على مالا

يتناهى، ومن كل جنس من أجناس المدركات.

فإن قيل: فالعلم بأنه لا يأتي له في القدم والإلهية، هل يجوز أن يحصّل من غير ان يحصّل[٤٠٩] العلم بأنه قادر لنفسه؟

قيل له: لا يجوز ذلك، ولكن يجوز أن يعلم ذلك قبل العلم بأنه حي، وقبل العلم بأنه سميع بصير، وقبل العلم بأنه مريد أوكاره، ويجوز أن يعلمه قبل العلم بأنه عالم. فالذي يبين هو أن يعلم أنه قادر لنفسه، وأن مقدوره من كل جنس في كل وقت غير متناه، فيعلم أنه لو كان معه قادر آخر لنفسه، لكان يؤدى عند التانع أن يتعذر الفعل على القادر، من غير منع أو وجه معقول، أو يقول كان يجب أن يكون مقدورهما واحداً. فإن سلك هذا الطريق، فلا بد من أن يعلم أن مقدوراً واحداً لا يجوز بين قادرين. ويجوز أن يعلم أن سائر ما ذكرناه، وإن لم يعلم أنه لا يجوز أن يدرك، شيء من الحواس، ثم يعلم بعد ذلك[٤١٠].

١١٧ - مسألة في أنه يجوز فيما علم باستدلال أن يُعلم باضطرار وفي كثير مما يعلم باضطرار أن يعلم باستدلال:

ذهب أبو القاسم إلى أن ما يعلم باستدلال، لا يجوز أن يعلم باضطرار، وكذلك حال ما يعلم باضطرار، في أنه لا يجوز أن يعلم باستدلال. وذهب شيوخنا إلى أن كل ما يعلم باستدلال، يجوز أن يُعلم باضطرار، ويجوز في بعض ما يُعلم باضطرار أن يعلم باستدلال.

فالذي يدل على صحّة ما قلناه، أن القديم تعالى قادر على سائر أجناس المقدورات. وإذا صحّ أن نعلمه باستدلال. [١٨٣ ب].

فإن قيل: لِمَ قلتم أنه تعالى قادر على سائر[٤١١] اجناس المقدورات؟

قيل له: قد بيّنا ذلك فيما تقدم مما أظنه.

وبعد، فقد ثبت في أجناس مقدورات القديم، أنها لا تختص ببعض القادرين دون بعض. وقد علمنا أن القادر لنفسه، إن لم تزد حاله على حال القادر بقدرة، فإنه لا يجوز أن تنقص منه، فبأن يجب أن يكون قادراً عليها أولى. فأما الأجناس التي لا

يقدر عليها القادرون بقدر، فلا شبهة في أن القديم يجب أن يكون قادراً عليها.

وبعد، فإن الذي يوجب حصر المقدور في الجنس، أو في العدد، إنما هي القدرة، لما ثبت أنها تتعلق ببعض الأجناس دون بعض، وتتعلق القدرة الواحدة بجزء واحد، في وقت واحد، في محل واحد فقط. فإذا كان القادر قادراً لنفسه لا بقدرة، فليس هناك ما يوجب انحصار مقدوره في الجنس والعدد، فيجب أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات.

وبعد، فإن قيل: الاعتقادات قبيل واحد، والقادر لا يجوز أن يكون قادراً على بعض الأجناس من قبيل نوع، ولا يقدر على الأجناس الأخرى من ذلك القبيل. والأصل في ذلك ما ثبت في الواحد منها، فيجعل أصلاً، ونعلله ونقيس عليه القديم تعالى. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون موصوفاً بالقدرة على أن يخلق فينا العلم به، وسائر ما نعلمه، باستدلال.

دليل آخر: ومما يدل على ذلك، أنه يجوز أن نعلم القديم تعالى في الآخرة باضطرار، لأنه لو كان علمنا به في الآخرة باكتساب، لكان لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون واقعاً بنظر، أو يكون واقعاً عند تذكر النظر. ولا يجوز أن يكون واقعاً بنظر، لأن النظر شاق وأهل الجنة لا يجوز أن تلحقهم المشقة أصلاً. ولا يجوز أن يكون ذلك العلم واقعاً عند تذكر [١٨٤ أ] النظر، كما يفعله المنتبه من الرقدة، لأجل أنه لا بدَّ من أن يقع منهم على طريق الاختيار دون الإلجاء، إن كان ذلك من فعلهم، لأن الإلجاء إلى المعارف لا يصح، لأن الوجه الذي يلجىء إلى فعل الاعتقاد لا يؤثر في كونه علماً. فيجب أن يكونوا مكلفين بذلك العلم، ويجب إذا فعلوه حالاً بعد حال، أن يكون سبيلهم في ذلك سبيل أهل الدنيا، في أن ثوابهم يجب أن يزداد، ويجب أن يصير أدون الناس منزلة في أول ما يدخل الجنة، بمنزلة التي صلى الله عليه في أول ما يدخل الجنة، وقد علمنا خلاف ذلك بالإجماع. على أن أهل النار لا تخلو أحوالهم من أمرين: إما أن يكونوا يفعلون العلم بالله تعالى وكان عقابهم يدوم، أولا يفعلون ذلك. وجوّزوا أن عقابهم بعد ساعة ينقطع، وأنهم يصيرون إلى مثل ما صار اليه أهل الجنة. فإن علموا ذلك، فلا يخلو حالهم من أمرين: إما أن يعلموه باضطرار،

أو باستدلال. فإن كانوا عالمين به باضطرار، فهو الذي ذكرناه. وإن علموه باكتساب، فلا يخلو حالهم من أمرين: إما أن يعلموه بنظر واستدلال أو عند تذكر النظر. ولا يجوز أن يقال في جميعهم أنهم يعلمونه عند تذكر النظر، لأن الكثير من أهل النار كانوا في الدنيا ملحدة، فيجب أن يقال أنهم يعلمونه بالنظر. وإن كانوا يعلمون ذلك، فيجب أن يجوز أن لا ينظروا كما نظروا في الدنيا. على أن يكون مميلاً محوراً، ففي حال ما ينظرون يجوّزون أن ينقطع عقابهم،انما وكذلك الكلام فيهم بعد ذلك بساعات، لأن العلم بأن العقاب يدوم، يحصل بعد مغارف كثيرة. وإذا كانوا في تلك الأحوال مجوّزين لانقطاع عقابهم خالصاً من كل روح. على أنهم إذا كلفوا تحمل المشقة بالنظر، فيجب أن يجعل لهم سبيل إلى الانتفاع به، ولا يتمكنون من الانتفاع به إلاّ بأن [١٨٤ ب] يكون لهم سبيل إلى التوبة، فيجب أن يجعل لهم إلى التوبة سبيل. ولو علموا أنهم مهما تابوا يخلصوا من النار، لكان لا يجوز أن يعدلوا عنها.

سؤال: قالوا لا يجوز فيما علم باستدلال أن يعلم باضطرار، كما لا يجوز فيما علم باضطرار أن يعلم باستدلال.

الجواب: يقال لهم إنكم قد جمعتم بين أمرين مختلفين من غير علة، فيجب أن لا يصح ما ذكرتموه. وبعد، فإن فيما يعلم باضطرار ما يجوز أن يعلم باستدلال، وهو نحو معرفتنا بكون زيد في الدار. ألا ترى أنه كما يجوز أن يعلم عند المشاهدة باضطرار من فعل الله تعالى، فكذلك يعلم باستدلال بخبر نبي من الأنبياء، وهذا لا شبهة فيه. فأما ما يشاهده المرء في الحال، فإنما لا يصح أن يستدل عليه، لأجل أن من كمال العقل العلم [٤١٢] بما يشاهده، إذا زال اللبس. وإذا وجب أن يعلم، لم يصح أن يستدل عليه، لأنه إنما يصحّ أن يستدل عليه، ليعلم ما لم يكن عالماً به. ولأنه لو لم يكن عالماً به، والحال ما قلناه، لكان ناقص العقل، والاستدلال لا يصح إلاّ من كامل العقل. وكذلك القول في كل ما يكمل به العقل من العلوم الضرورية. وبعد، فإنه لا دليل يدل على هذه الأمور، فكيف يجوز أن يكتب العلم بها باستدلال.

١١٨ - مسألة في أنه يجوز أن يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة متماثلة:

ذهب أبو القاسم إلى أنه لا يجوز أن يعلم الشيء الواحد بعلمين من جهة واحدة، في وقت واحد، قال ذلك في عيون المسائل. وعند شيوخنا يصح ذلك.

فالذي يدل على ما قلناه، أنه يجوز أن توجد في جزء واحد من القلب قُدَرٌ، فإنها مختلفة بما بيّنا، وليست(٤١٣) بمتضادة ولا جارية مجرى المتضاد. فيجب أن يكون(٤١٤) سبيلها سبيل السواد والحلاوة، فكما يجوز أن يجتمعا في محل واحد، فكذلك [١٨٥ أ] حال القدرة. وإذا صح ذلك، فيجب أن يصح الفعل بسائرها. وإذا فعل بسائرها، فقد علم بسائرها. وقد صحّ ما أوردناه من أنه يجوز أن يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة. وإن لم يبن على اجتماع القُدَر في جزء واحد، جاز بأن يقال يصح أن في اجزاء القلب قُدَرٌ، ويصح أن يستعمل الجميع في الفعل، ويَفعل في اجزاء القلب علوم بشيء واحد، من وجه واحد، في وقت واحد، فلا مانع يمنع من ذلك.

وبعد، فإن الله تعالى لا يجوز أن يمنعنا من الجهل بالمشاهدات أو الظن لها، إلاّ بأن يفعل فينا أكثر مما نقدر عليه مما يضاد ذلك، إن كان يمنعنا بالضد. وإذا منع بالعلم، فلا بد من أن يخلق فينا علوماً حتى يصح أن نكون ممنوعين بها عن أضدادها. لأنه لو كان يحاول فعل واحد من العلوم، والواحد منا يحاول فعل جهل واحد وظن واحد، لما كان مراد القديم تعالى أولى من مراد أحدنا. فثبت بذلك أنه يصح أن يعلم الشيء بعلوم متماثلة في وقت واحد، وليس في ذلك شبهة.

١١٩ - مسألة في أن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون واجباً لقبح الجهل به، وإنما يجب لأنه لطف(٤١٥):

ذكر بعض المتأخرين منهم أن المعرفة بالله تعالى إنما وجبت، لأن الجهل به قبح. ولم يجز أن تكون المعرفة مباحة، إذ لو كانت مباحة لكانت سواء هي وضدها من الجهل، ولو كان هكذا(٤١٦)، لكان الجهل مباحاً، فيجب أن تكون المعرفة واجبة.

فيجعل وجوب المعرفة لمكان قبح الجهل به وكونها غير مباحة. وهذا خطأ عند أصحابنا، بل وجه وجوبها أنها لطف.

ويقال لمن ذهب منهم إلى هذا المذهب: لِمَ قلت أن الجهل إذا قبح وجب فعل المعرفة؟ فإن قال: لأنه لا يجوز أن يخلو [١٨٥ ب] من المعرفة إلاّ إلى الجهل.

قيل له: لِمَ قلت ذلك؟ ولِمَ لا يجوز أن يخلو من المعرفة بأن يشك؟ والشك يحسن إن كان معنى فيما لا نأمن أن يكون اعتقاده جهلاً، بل ربما وجب الشك فيما هذا حاله. ثم يقال له: يلزم على ما ذكرته أن يجب على المرء أن يعلم كل شيء لقبح جهله، ومعلوم أن فيما يقبح ما لا يمكن أن يعلم، كما أن فيه ما يمكن أن يعلم. وبعد، فإن العلم بقبح الجهل أولى في كمال العقل، كالعلم بقبح الظلم. وإذا صح ذلك، لم يمكن أن يقال في وجوب شيء لا يعلمه باضطرار، أنه إنما يجب لأمر يرجع إلى قبح الجهل. لأنه لو كان كذلك، لوجب متى علم قبح الجهل، أن يعلم وجوب تركه الذي هو المعرفة باضطرار، وأن يستغني عن الدلالة عليه.

ثم يقال أن القسمة التي ذكرتها فاسدة، لأنك لم تذكر الندب، وكان من سبيلك أن تقول المعرفة لا تخلو من أن تكون حسنة أو قبيحة، وإن كانت حسنة فلا تخلو إما أن تكون واجبة، أو مندوباً إليها، أو مباحة.

فان قال: لم أذكر الندب، لأن عندي أن كل مباح مندوب إليه.

قيل له: فيجب أن يكون الله تعالى قد ندبنا إلى الأكل الذي تشتد الحاجة إليه، وأن نستحق الثواب والمدح عليه، كما نستحق على العبادات. فإن ارتكب ذلك فقد خرق الإجماع.

ثم يقال له: أنك قد قلت لو كانت مباحة لكانت سواء هي وضدها، وهذا لا يصح، لأنه لا يمتنع أن يقبح الجهل وهي لا تكون واجبة، إلاّ إذا ثبت أنه لا يمكن الانفكاك من القبيح إلا بفعله، وقد بينا أن ذلك يمكن بالشك. على أنه يجوز أن يترك أحدنا الزنا بالذهاب إلى السوق، أو بالأكل، وذلك [١٨٦ أ] مباح، ثم لا يجوز أن يقال سواء هو وفعل الزنا، فكذلك ما ذكره في العلم والجهل. ثم يقال له: أن أبا القاسم لا يوجب على العامة فعل العلم بسائر ما يعلمه المتكلم الحاذق - ولا أحد من

شيوخنا -، وإن كان الجهل بها قبحاً، فكيف يجوز أن يقال أن العلم بالله تعالى يجب لقبح الجهل به؟

١٢٠ - مسألة في أن الإنسان لا يجب أن يعلم من نفسه أنه عالم إذا علم أمراً من الأمور:

ذكر أبو القاسم في عيون المسائل، أن الإنسان لا يجوز أن يعلم الشيء ولا يعلم أنه عالم به. وعندنا أن الإنسان يصح أن يعلم الشيء ولا يعلم أنه عالم به. يدل على صحة ما قلناه، أن السوفسطائية يعلمون المشاهدات ولا يعلمون أنهم عالمون، بل اعتقدوا في علومهم أنها ظنون. وكذلك السمنية يعلمون مخبر الأخبار المتواترة ولا يعلمون أنهم عالمون، بل اعتقدوا في علمهم بمخبر الأخبار أنه ظن غالب ملتبس بالعلم. وكان عندنا بنيسابور رجل ينتحل مذهب المتفلسفة، وكان يزعم أن العلم لا يحصل بخبر الاحاد، وأن ذلك ظن وحسبان مثل ما تقول السوفسطائية في العلم بالمشاهدات.

وبعد، فإن المرء إذا علم حدوث الأجسام باستدلال، فهو في ابتداء ما يحصل عالماً به لا يعلم أن ما فيه من الاعتقاد علم، إلاّ بان يستدل عليه بسكون النفس.

يبين ذلك، أنه لا يمكن أن يقال أن علمه بأنه عالم بحدوث الأجسام ضروري، لأنه لو كان كذلك، لكان لا يجوز أن ينفي عن نفسه شبهة أوشك العلم بحدوث الأجسام، لاقترانه بهذا العلم الضروري. فإذاً يجب أن يعلم ذلك باستدلال، فقبل أن يستدل عليه بسكون نفسه، لا يعلم أنه عالم. فقد بان أنه يجوز أن يعلم المرء أمراً من الأمور ولا يعلم [١٨٦ ب] أنه عالم بذلك الأمر. على أنه لو كان كل من يعلم الشيء يعلم أنه عالم، لكان يجب أن يعلم العلم الآخر حتى يلزم وجود مالا يتناهى من العلوم.

فإن قيل: أنه يعلم أنه عالم بالمشاهدات بنفس ما يعلم المشاهدات لا بعلم آخر، فلا يلزم ما ذكرتموه.

قيل له: أنا سنبين من بعد أن العلم الذي يتعلق بالمعلوم لا يتعلق بأنه عالم، وإنما يعلم ذلك بعلم آخر. على أنه قد ثبت أن في الناس من يقول، أن العلم هو الذي يحصل فينا بالمشاهدات، فإن ما عداه فإنما هو ظن غالب لا حقيقة له. وإذا كان كذلك، فمن

اكتسب علماً بحدوث الأجسام، لا بد من أن يعلم ببحث آخر أن ذلك علم.

وبعد، فإنه إذا قيل له: ما الذي يؤمنك من أن تكون غير عالم بما اعتقدته وإنما تصورت نفسك بصورة العالم؟ وما الذي يؤمنك بأن يكون ما نظرت فيه شبهة لا أصل لها؟ وقد علمت أن في الناس من يبقى[٤١٧] برهة من الزمان على مذهب من المذاهب يناضل عنه وينصره، إلى أن يظهر له أنه كان باطلاً، ومن قبل كان يتصور نفسه بصورة العالم، فما الذي يؤمنك أن يكون سبيلك هذا السبيل؟ فعند ذلك لا بدّ من أن يبحث وينظر حتى يعلم أنه عالم. فأما بنفس ما علم به المعلوم، فإنه لا يعلم أنه عالم.

١٢١ - مسألة في أن العلم بأنه عالم بأمر من الأمور ليس هو علماً بذلك المعلوم.

ذكر أبو القاسم في عيون المسائل، فقال: أما العِلْمُ بانه عَلم بعِلم، فهو علم آخر [١٨٧ أ] لا شك، لأنه يحتاج إلى أن يُفكر: أَعَلِمَ بِعِلْمٍ أم بنفسه؟ ولأنه قد يعلم أنه عالم قبل أن يعلم أَبِعلْم عَلم أم معه علم.

فأما العلم بأنه قد علم الشيء وأنه عالم به، فإنه علم بذَلك المعلوم.

وذلك أن الأصل في هذا أن كل أمرين جاز أن يعلم أحدهما دون صاحبه فهما يعلمان بعلمين، وكل أمرين استحال ذلك فيهما فإنهما يعلمان بعلم واحد. قال: فإذا صح أنه لا يجوز أن يعلم الإنسان الشيء وهو لا يعلم أنه عالم، ثبت أنه بنفس العلم الذي عَلِم به علم أنه عالم.

وذكر أبو علي أن العلم يُعلم أنه علم بنفسه، وإن كان مع ذلك يحتاج إلى علم بذاته. وذكر في موضع من جوابات المصريين[×] في صحة النظر. وقال في موضع آخر[٤١٨] إنما يعلم صحة العلم وإنه علم بعلم آخر. وقال إنه لا علم اختص به العالم إلا ويجوز أن يعلمه إلى مالا نهاية له، وإنه يصح أن يفعل ذلك ما دام على حالة معها يصحّ وقوع العلم منه، إلى أن يصير على حال لا يصِحّ وقوع ذلك منه، وإنه لا بد من أن يختص في

(×) قارن بكتاب «الجبائيان» لعلي خشيم ص ٨١ وما بعدها.

كل وقت بعلم لا يعلم أنه علم.

وقال في نقض الجاروف بهذا المذهب أيضاً في موضع.

وقال في موضع آخر بالمذهب الأول.

وقد قال شيخنا أبو هاشم أنه يستدل على أن اعتقاده لما هو معتقد له علم بسكون نفسه إلى معتقَده. قال ذلك في سائر المواضع التي يذكر فيها هذا الكلام، ولم يذكر خلاف هذا في موضع من المواضع، وإن كان قد قال أن العلم يعلم أنه علم بنفسه كما حكيناه عن أبي علي.

وقال أبو علي في غير موضع أن السوفسطائية، وإن علمت ما علمناه من هذه المعلومات، فإنها لا تعلم أن علمها علم، لأنه إنما يعلم [١٨٧ ب] أن العلم علم بنظر واكتساب. ولا يمتنع أن يجهل ذلك ولا يعلمه، بأن لا يكتسب العلم به وإن كانت[٤١٩] عالمة بمعلومه باضطرار. والصحيح على ما يختاره الشيخ أبو عبد الله، أن العلم بأن الاعتقاد علم ليس هو نفس ذلك العلم بل هو غيره. ويدل عليه ما بينّا أنه يصح أن يعلم الشيء ولا يعلم أنه عالم به. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون العلم بأنه علم علماً آخر سواه.

وبعد، فإنا قد بينا في الكتب أن العلم بكونه علماً حكماً، فيجب أن يكون العلم بأنه علم علم بذلك الحكم. فلو كان هذا العلم علماً بالمعلوم، وبنفسه أنه علم، لوجب أن يكون متعلقاً بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل، وقد بينا فساد ذلك. وكان يجب إذا علم غيره ذلك المعلوم على الوجه الذي علمه في ذلك الوقت على طريق التفصيل، أن يكون عالماً بعلم هذا العالم الآخر وأنه علم. وقد علمنا أن أحدنا قد يعلم ما علمه زيد، ولا يعلم علم زيد أصلاً. فكان يجب على هذا الموضوع في هذين العلمين ان يكونا مِثلين مختلفين، وقد عرفنا فساد ذلك.

فإن قيل: فهل يجوز أن يعلم أنه عالم ولا يعلم المعلوم؟

قيل له: لا يجوز .

فان قيل: فما أنكرتم أنه يعلم أنه عالم ونفس المعلوم بعلم واحد؟

قيل له: لا يمتنع أن يكون العلم بأنه عالم بكيت وكيت، غير العلم بذلك المعلوم، إلاّ أنه فرع عليه ومحتاج إليه. فلذلك لا يجوز وجوده من دون وجود العلم الآخر، وإن جاز في العلم الآخر أن يحصل من دونه، بما قد بينّا أنه قد يعلم الشيء ولا يعلم أنه عالم بذلك الشيء.

فإن قيل: فالعلم بأن الدليل دليل، هو علم به [١٨٨ أ] على حكم من الأحكام، أو هو علم بأن مدلوله على ما دل عليه.

قيل له: إنه علم بحكم من أحكامه، وإن كان لا يجوز أن يعلم أنه دليل، إلاّ بعلم أن المدلول على ما دل عليه[٤٢٠]، كما لا يجوز أن يعلم أن الاعتقاد المتعلق بحدوث الأجسام علم، ولا يعلم حدوث الأجسام. غير أن العلم بأن ذلك علم بحدوث الأجسام متعلق به على حكم من الأحكام، وكذلك الكلام في العلم بأن هذا دليل.

يبيّن ذلك، أنه يجوز أن يعلم أحدنا أن الأجسام محدثة، ولا يعلم أن ما حصل فيه من الاعتقاد علم، وأن ما نظر فيه كان دليلاً. فإذا كان كذلك، فكما يحتاج إلى أن يعلم بعلم آخر أن اعتقاده المتعلق بحدوث الأجسام علم، وكذلك يحتاج إلى أن يعلم أن ما وقع فيه نظره دليل وليس بشبهة. ولهذا قال شيوخنا أنه إذا نظر في دليل ثان على حدوث الأجسام، وقد علم حدوثها بالنظر في الدليل الأول[٤٢١]. فإن ذلك النظر يؤديه إلى العلم بأن ذلك دليل، ولا يؤدي إلى العلم بحدوث الأجسام، لأنه لا يجوز أن ينظر ليعلم ما قد علمه. فقد بان أن العلم بأن الدليل دليل، لا يجوز أن يكون علماً بالمدلول، وإنما هو علم بحكم من أحكامه، فهو كالعلم بأن الاعتقاد علم. فأما العلم بأن الخبر صدق، فإنه يتعلق بأن مخبره على ما تناوله. وليس للكلام بكونه صدقاً ولا بكونه كذباً حكم زائد على ما يختص به من كونه خبراً، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام.

١٢٢ - مسألة في أن الشك ليس بمعنى[٤٢٢]

ذهب أبو هاشم إلى أن الشك ليس بمعنى. وقال أبو القاسم أن الشك معنى من المعاني يضاد العلم، كما قاله أبو علي.

والذي يدل على ما قاله أبو هاشم، هو أن المعقول من الشاك ليس أكثر من أن ما

خطر بباله لم يعلم أنه على صفة، أو ليس [١٨٨ ب] عليها. ولم يظن، ولم يعتقد. فإذا كان كذلك. لم يجز أن يكون معنى من المعاني.

يبين ذلك أن إثبات معنى ليس بمدرك ولا دليل على إثباته لا يصح، لما يؤدي إلى الجهالات. وقد عرفنا أنه لا حال للشاك بكونه شاكاً، ولا حكم أكثر من كونه غير عالم بأن الذي يخطر بباله على صفة، أو ليس عليها، وغير ظان ومعتقد بأنه لو كان له حال بكونه شاكاً. أو حكم زائد على ما قلنا، لكان لا يمتنع حصول أحدهما مع زوال الآخر. لأنه ليس بين أمرين تعلق من وجه معقول. بل كان يصح أن يعلم الذات شاكاً. ولا يعلم أنه غير عالم ولا معتقد ولا ظان فيما خطر بباله أنه على صفة أو ليس عليها ولا يعلم أنه شاك. وإذا كان كذلك، لم يمكن إثبات معنى نرجع بقولنا شك إليه. فيجب أن ينفى.

وبعد. فإنه إذا أمكن أن نعلق ما قلناه بنفي العلم والاعتقاد والظن، فلا معنى لتعلقه بوجود معنى من المعاني، لما قد بينّا أنه لا يصح إثبات معنى ولا طريق لنا إلى العلم به. لما يؤدي إلى الجهالات.

ومما يدل أيضاً على أن الشك ليس بمعنى، أنه لو كان معنى، لوجب أن يكون ضداً للعلم. لأنه كان يستحيل وجوده لمكان العلم. فإذا كان ضداً له، وجب أن لا يتعلق بأكثر من متعلق واحد على طريق التفصيل، كما وجب في العلم. وقد عرفنا أن الشك إن كان معنى، فإنه يتعلق بأمرين على طريق التفصيل، وإذا صحت هذه الجملة وجب القضاء بنفي الشك.

قالوا: قد عرفنا أن الإنسان قد حصل شاكاً[٤٢٣] بعد أن لم يكن شاكاً، فيجب أن يكون شاكاً لمعنى، لأن ذاته لم تحدث ولم تعدم. ولا يجوز أن يكون شاكاً لعدم معنى، فالواجب أن يكون [١٨٩ أ] شاكاً لوجود معنى.

الجواب: أن هذا لا يدل على إثبات المعنى، بل يجب أن يُثْبت أن هذه المفارقة لا ترجع إلى خروج الحي من أن يكون عالماً، أو في حكم العالم، والنفي لا يجوز أن يعلل بوجود معنى. على أنا نقول لهم أنتم قوم لا تقولون بالأحوال والأحكام، وليس إلاّ الذات والمعنى، فما الذي تعللونه بوجود المعنى؟ أتعللون مجرد الذات؟ أو أمراً

سؤال آخر: وقد يقال لا على طريقة أبي القاسم، بل على طريقة غيره: قد علمنا أن العلوم يجوز عليها البقاء، وقد عرفنا أن أحدنا قد يخرج من أن يكون عالماً بأن يشك، فيجب أن يكون الشك معنى يضاد العلم، لأنه لو لم يكن معنى من المعاني، لكان قد انتفى العلم مع جواز أن يبقى(٤٢٤)، فلا بد من طروء ضد.

الجواب: أنا نجعل هذه الطريقة دلالة على أن العلوم لا تبقى(٤٢٥)، بأن نبيّن أنها تبقى(٤٢٥) عند(٤٢٦) الشك، والشك ليس بمعنى، بما قد علمنا من الدلائل.

وبعد، فإن ها هنا طريقاً قد ذكرها شيخنا **أبو أسحق** يدل على أن العلوم لا تبقى، منها أن الإنسان إذا درس الشيء وعلم ما في ذلك الكتاب، فإنه بأول درسه لا يثبت فيه العلم، بل يحتاج إلى تكرار الدرس. فلو كان العلم مما يجوز عليه البقاء لكان لا يحتاج المرء إلى الدرس. بل كان ذلك العلم يثبت فيه بأول درسه. ونقول: وقد عرفنا أن أحدنا قد يكون حافظاً للشيء ثم ينساه، مع أن النسيان ليس بمعنى بما سنبينه.

وكنا قد اعترضنا على هذه الطرق في كتاب **التذكرة**، ونصرنا قول **أبي هاشم** [١٨٩ ب] فقلنا: يمكن أن يقال أن السهو يجري مجرى فساد يلحق بالقلب فينتفي ذلك العلم عنده. ولا يجوز أن يقال: لو كان كذلك لكنا نألم به، لأن الفساد كله لا يجب أن يكون بالتفريق الذي يؤثر في الألم، بل لا يمتنع أن يحصل هناك يبوسة وتنتفي الحياة عن ذلك المحل والعلم. وليس لأحد أن يقول: أن هذا لا يجوز، لأنه لو كان كذلك لكان(٤٢٧) يجب أن يختلف الحال فيه، وذلك أن الحال فيه مختلف، ففي الناس من ينسى ذلك أسرع، وفيهم من ينسى إبطاء. وكذلك يقال في الشاك أن الشك ليس بمعنى، وإن كان يجوز أن يبقى(٤٢٨) العلم. وليس الشاك بأكثر من يحصل في قلبه ما يجري مجرى اليبوسة كما ذكرنا، فيزول ذلك العلم عند هذه الشبهة.

فإن قيل: فيجب أن يفعله في محل آخر من القلب.

قيل له: إنما لا يفعل لأجل أنه يغلب الداعي إلى أن لا يفعله لأجل هذه الشبهة، وقد يفعل ذلك بأن يغلب الداعي إلى فعله، فالحال يختلف، لكنه إن لم يفعل، فإنما لا يفعل لأجل ما ذكرناه. هذا هو الكلام في الشُبَهِ المنفصلة التي يشك عندها.

فأما الشبهة القادمة عنده، فإن اعتقاد ما تقتضيه تلك الشبهة. يجري مجرى النافي للعلم بالدليل على الوجه الذي يدل وينافيه فينتفي به لا بالشك.

فإن قيل: إن كان الشك يرجع إلى ما ذكرتموه من فساد يلحق القلب فيزول عنه الاعتقاد فليس يجب إلى أن يخطر ذلك الشيء بباله.

قيل له: إن الشاك هو من لا يعتقد ولا يعلم ولا يظن فيما خطر بباله أنه على صفة أو لا يكون عليها، والمؤثر في زوال ذلك الاعتقاد حتى إذا كان كذلك كان شاكاً هو ما ذكرناه من فساد يحل ذلك الاعتقاد. وهذا الكلام الأخير قوي [١٩٠ أ] في أن الشك لا يرجع به إلى فساد القلب إلى ما يخطر بالبال فإذا زال الاعتقاد عند الشك. فالواجب أن يقال بأن البقاء لا يجوز عليه، كما قاله أبو إسحق.

١٢٣ - مسألة في أن السهو ليس بمعنى:

ذهب أبو القاسم إلى أن السهو عرض من الاعراض، وإليه كان يذهب أبو علي. وقال أبو هاشم في بعض المواضع، أن السهو يجري مجرى فساد القلب، وقال في موضع آخر، أنه معنى يضاد العلم، وإليه يذهب الشيخ أبو عبد الله. وقال أبو إسحق السهو ليس بمعنى، وهو الصحيح عندنا.

والذي يدل على صحة ذلك، أن الساهي ليس بأكثر من أنه غير عالم بالأمر الذي يصح أن يَعلمه، وغير ظان أو معتقد، وغير شاك. كما قلنا أن كونه شاك يرجع إلى خروجه من أن يكون عالماً بالشيء، أو في حكم العالم به، والطريقة في الموضعين واحدة، فلا معنى لإعادتها. على أن السهو لو كان معنى يضاد الاعتقاد، لكان يجب أن يوجب صفة للجملة. ولو أوجب للجملة حالاً، لكان يجب أن يصح منا أن نجدها من أنفسنا. ولو وجدنا ذلك من أنفسنا، لعلمنا الأمر الذي تعلق به السهو، وهذا يوجب أن يكون المرء على صفين ضدين.

دليل آخر: وأحد ما يدل على أن السهو ليس بمعنى، أنه لو كان معنى من المعاني. لوجب أن يكون داخلاً تحت مقدورنا، لأن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على أجناس أضداده، لما بُين في الكلام[٤٢٩] على الجبرة، وقد علمنا أنه لا يتمكن من فعل السهو.

فإن قيل: ومن أين لكم أنكم لا تتمكنون من فعل السهو؟ وقد خالفكم في ذلك الشيخ أبو عبد الله. لأنه يقول أن السهو يدخل جنسه تحت مقدور العباد. وكذلك **أبو القاسم** يجوّز أن نفعل نحن السهو. ويقول في السكر الذي يحصل بشرب من يشرب المسكر، أنه يحصل من فعله لا من فعل الله [١٩٠ ب] تعالى فيه، وأنه يتولد من الشرب، والسكر ضرب من السهو.

قيل له: ان أحدنا لو تمكن من فعل السهو، لكان لا يحتاج إلى أن يشرب ما عنده يحصل فيه السهو. بل كان يبتدىء فيفعل السهو في نفسه. فربما[٤٣٠] لحقه غم عظيم فيحتاج إلى إزالة الغم عن نفسه، فيتعاطى عند ذلك شرب ما يسكره، ولو قدر على فعل السهو لما احتاج إلى ذلك.

فإن قيل: إنه يقدر عليه لكنه لا يصح أن يفعله إلاّ بسبب.

قيل له: إن الشرب لا يجوز أن يكون مولداً السكر لوجوه:

أحدها، أنه لو كان يولده، لكان لا فرق بين شرب الماء وشرب الخمر، لأن السبب إذا حصل في الماء على حد ما يحصل في الخمر، فاختلاف أوصاف محالّ الشرب لا يقدح في توليد الشرب لما يصح أن يولده، كما أن الضرب بخشب السفرجل والضرب بخشب الرمان لأنه يولد الألم على سواء، وإن اختلفت محالّ السبب لما تساوت هذه الأسباب في الوجه الذي عليها يجب أن يولد.

والثاني، أنه لو كان الشرب يولد السكر، لكان شرب القدح الأول يولد ذلك. ولكان لا يتراخى حصول السكر عنه، وقد عرفنا أنه قد لا يحصل السكر إلاّ عند أقداح كثيرة.

والثالث أنه كان يجب أن يتولد عند شراب القدح الأخير وكان يجب أن يتولد عنه[٤٣١] وإن لم يتقدمه شرب الأقداح الأخر.

والرابع، أنه كان يجب أن لا تتفاوت فيه أحوال الشاربين، فلا يكون منهم من يسكر أسرع وفيهم من يسكر أبطأ، وقد عرفنا أن أحوالهم تختلف.

سؤال: إن قيل: ان أحدنا يجد من نفسه أنه كان ناسياً[٤٣٢] لما كان يعلمه، كما يجد

من نفسه أنه معتقد، فيجب أن يكون للناسي بكونه ناسياً حال، كما أن للمعتقد بكونه معتقداً حال. وقد عرفنا أن هذه الحالة قد حصلت مع جواز أن لا تحصل، فيجب أن يكون لعلة لمثل ما يقولون في إثبات الأعراض.

الجواب: أن [١٩١ أ] هذا القدر من الوجه أن[٤٣٣] لا يدل على أن له حالاً بكونه ساهياً، بل لا يمتنع مع هذا أن يكون راجعاً إلى كونه غير ذاكر لما كان قد عرفه من قبل. فلو كان راجعاً إلى نفي كونه ذاكراً لما قد علمه، لما زاد حاله على ذلك. وإذا كان الأمر على ما وصفنا، لم يكن بالقدر الذي ذكره السائل أن يقال أن للساهي بكونه ساهياً حالاً. ونحن بهذا القدر لا نفرق أن للمعتقد بكونه معتقداً حالاً، ولا بدّ من أن تبيّن هذه المفارقة (أنه) لا يرجع إلى إنتفاء صفة.

١٢٤ - مسألة في أنا لا نتمكن من فعل السهو وفعل السكر:

اعلم أن أبا القاسم كان يذهب إلى أنا نفعله، وكان يقول نفعل السكر. وقد تكلمنا عليه في تضاعيف المسألة التي قبل هذه، فلا وجه لإعادته.

١٢٥ - مسألة في أن السهو لو كان معنى لما وجب أن يكون له سبب يتقدمه:

ذكر أبو القاسم في عيون المسائل أن السهو لا بدّ له من سبب وعارض يتقدمه. وعند شيوخنا أن ذلك ليس بواجب، بل إن كان السهو معنى فليس يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل العباد، وكلا[٤٣٤] الأمرين قيل به فإنه لا يجب أن يكون متولداً عن سبب. ولا يصح إثبات سبب السهو مولد له. وليس في هذه المسألة شبهة فنتقصّى القول فيها.

٦ - مسألة في أن الدليل ما هو:

اعلم أن أبا القاسم قال في إصلاح غلط ابن الروندي[×] فيما أظن. أن الدليل علمي بالشيء ووجودي له.

(×) قارن بالمقدمة.

والصحيح عندنا أن الدليل في الحقيقة هو الفاعل للدلالة كما قيل في اللغة.

وقال رؤبة: إذا الدليل استاف[٤٣٥] أخلاف الطرق[××] ويستعمل تلك [١٩١ ب] في الدلالة فيسمى دليلاً. ولا يسمى العلم بالشيء دليلاً. ولا الوجدان له. والخلاف في هذا يؤول[٤٣٦] إلى عبارة. فإننا[٤٣٧] لا نقول أنا نستدل على حدوث الأجسام لعلمنا بحدوثها. لأنا إذا علمنا حدوثها لم يصح منا الاستدلال عليها[٤٣٨]. ومن جهة العبارة كلامه فاسد. لأن أحدنا إذا قيل له ما دليلك على حدوث الجسم؟ فليس يجوز أن يقول علمي بحدوثه. وليس في هذه المسألة شبهة.

الكلام في النظر والاستدلال وما يتصل بذلك

١٢٧ - مسألة في أنه لا يحتاج المرء إلى أن يفعل أجزاء من النظر حتى يفعل العلم بل يكفي جزء واحد:

زعم بعض الجهال ممن ينسب إلى أبي القاسم، ان الإنسان قد يفعل أجزاء من النظر ثم يعرض مانع عن تمامه، فلا يحصل له العلم.

وعند شيوخنا لا يجوز أن يحتاج إلى أجزاء من النظر حتى يفعل العلم، إلاّ إذا كان النظر نظراً في مقدمات تلك المسألة. فأما إذا كان النظر في ابتداء دليل، فيكفي أن يفعل جزءاً واحداً. ويكون ذلك الجزء يوصل إلى المعرفة، متى كان الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلُّ. لأن السبب إذا حصل، والمحل محتمل، ولا مانع يمنع من التوليد، فالواجب أن يولد المسبب. وليس في هذه المسألة شبهة، لأن أجزاء من النظر لا يصح أن تولّد ذلك، لأنا قد بيّنا أن الأسباب الكثيرة لا تولد متسبباً واحداً، لما يوجب أن يكون مقدور واحد بين[٤٣٩] قادرين، ولما يلزم إذا وجد بعض الأسباب، ولم يوجد البعض، أن يكون ذلك المسبب موجوداً معدوماً.

١٢٨ - مسألة:

ذكر هذا الجاهل أن ما يفعل الإنسان من أجزاء النظر، ثم يعرض مانع عن تمامه،

(××) قارن

لا يكون هو النظر الذي كلف. وهذا عندنا خطأ، لأنه [١٩٢ أ] إن كان يحتاج في ذلك العلم إلى اجزاء من النظر يترتب بعضها على بعض، فما تقدم يكون مفعولاً على الحد الذي كلف، وإن لم يصله بغيره. وهذا الذي ذكره مذهب **هشام بن عمرو**(×) وعبّاد في المقطوع والموصول. ولو كان إنفاع ما أوقعه من النظر على الحدّ الذي تكلف. مشروطاً بوقوع ما بعده من النظر، وكذلك في استحقاق ما يستحق عليه من الثواب. لوجب أن يكون الشرط متأخراً عن المشروط وهذا مما لا نقوله محصّل.

١٢٩ - مسألة في أن النظر إذا قصد به وجه قبح لا يقبح وإنما يقبح القصد:

وقد حكينا عن أبي القاسم أنه كان يقول بأن النظر يقبح، وأن الصحيح أنه لا يقبح، وإنما يقبح القصد.

١٣٠ - مسألة في أن الاستدلال هو النظر المؤدي إلى المعرفة:

قد ذكر بعض من ينسب إلى البغداديين أن الاستدلال والاستنباط هو ضم معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوماً.

وعندنا أن الاستدلال هو النظر المؤدي إلى المعرفة، لأن هذا السبر(٤٤٠) يفيد الطلب في اللغة، فيجب أن يكون المراد به ما ذكرناه.

فأما قوله ضم معلوم إلى معلوم، فليس ذلك أكثر من استحضار العلمين، نحو أن يعلم أن الظلم قبح، ويعلم أن هذا بعينه ظلم، فعند ذلك يختار العلم بأنه قبيح. ولا يجوز أن يكون هذا العلم الثالث من مقتضى البديهة، لأجل أن ما يعلم بالبديهة لا يمكن نفيه عن النفس شك أو شبهة. وقد عرفنا أن من يعتقد في الظلم أنه عدل، كاعتقاد الخوارج، فإنه لا يعلم قبحه بل يعتقد حسنه.

١٣١ - مسألة فيما تُعلم به صحّة النظر:

قال أبو القاسم في عيون المسائل إنما تُعلم صحّة النظر والعقل بنظر وعقل، ثم

(×) هشام بن عمرو الفوطي (- ٢١٨ هـ.)؛ قارن عنه: فضل الاعتزال ٢٧١ - ٢٧٢، طبقات

تعرف صحتهما [١٩٢ ب] بهما. وذلك أنا نعرف بهما أن كل نظر لزم صاحبه السَّبْر والترتيب، ولم يمل[٤٤١] (الى) ألف ولا عصبية، فهو صحيح. وكل علم بُني على علم الحس، وما في بداية العقول، فهو غير فاسد. فيكون هذا النظر داخلاً فيما يشهد بصحته، إذا كان ذلك حكمه.

وعند شيوخنا أن النظر إذا قيل فيه أنه صحيح، فإنه يحتمل أن يكون المراد به حسنه، ويحتمل أن يكون المراد به توليده للعلم. فأما جنس النظر، فإنما يعلم من حيث يعلم أنه يوصل به إلى منفعة، وأنه مُتَعرٍّ عن سائر وجوه القبح. ويعلم أيضاً حسنه بأن يعلم أنه يتحرز به عن الضرر، لأن ما يتحرز به عن النظر لا يكون إلاّ واجباً. والوجوب متضمن الحسن. فإذا علم ذلك. فقد علم حسنه على طريق الجملة باضطرار. وأما النظر المعين. فإنما يحسن بعلم حسنه بعلم مكتسب. بأن يعلم أنه بهذه الصفة المخصوصة. ويجوز أن يقال إذا علم بأضطرار. أنه يخاف على تركه ضرراً، وتقدم له علم جمله بأن كل نظر هذا سبيله كان واجباً. فإنه يعلم عند ذلك حسنه ووجوبه باضطرار. لأنه لا يمكنه نفي هذا العلم الثالث عن نفسه. مع استناده إلى العلمين الضروريين.

فأما ما به يعلم[٤٤٢] أنه ما يتولد عن علم، فهو باقتضاء للعلم بسكون النفس، وقد بينّا أن سكون النفس يختص العلم دون غيره، فلا وجه لإعادة القول فيه. فأما ما قاله أبو القاسم فليس يصح، لأن أحدنا وإن علم في الجملة أن النظر الذي لا يميل بصاحبه إلى الألف والعادة وكان مرتباً على السبر الصحيح فإنه صحيح، فالنظر المعين لا يعرف صحته بهذا القدر حتى يعرف أنه لزم فيه صاحبه السبر المستقيم. ويحتاج ذلك إلى نظر آخر، والجملة في ذلك لا تكفي، ثم الطريق فيه هو أن يعلم أن الذي وقع فيه هذا النظر معلوم له على الوجه الذي يدل، وأن ذلك معلوم له بسكون النفس. وهذا القدر لا يكفي في أن [١٩٣ أ] يعلم أن نظره فيما هذا سبيله أداة إلى العلم، وإنه يعلم ذلك باقتضائه لسكون النفس[٤٤٣].

١٣٢ - مسألة[٤٤٤] في أن النظر لا ضد له:

ذهب أبو القاسم إلى أن كل ما يقدر عليه العبد فله ضد.

وعند شيوخنا أن النظر لا ضد له.

والذي يدل على صحة ما قلناه، أنه لا يخلو ضده، إن كان له ضد، من أمرين: إما أن يكون ذلك الضد من غير قبيل النظر، وإما أن يكون نظراً آخر. فإن كان ذلك الضد لا من قبيل النظر، فلا بد من أن يكون معقولاً، ولا بد من أن يوجب حالاً بالعكس مما يوجبه النظر، ولا بد من أن نجد تلك الحالة من أنفسنا. وليس يمكن أن يشار إلى معنى يقال فيه (أن) هذا القول غير النظر، لأن العلم المتولد عنه، وإن كان لا يصح أن يجتمع مع النظر، فليس لأجل أنه يضاده، بل لأجل أن النظر يقترن بالتجويز، والعلم بالمدلول يقتضي القطع والثبات وما هو بالعكس من التحوير، فكيف يصح أن يقال أن النظر يضاد العلم؟ ولو كان ضداً له لكان إنما يمتنع وجود العلم، لأجل نفس النظر، لا لما يقترن به.

وبعد، فلو كان العلم ضداً للنظر، لكان الاعتقاد الذي ليس بعلم وكان من جنس هذا العلم، يجب أن يضاد النظر. وقد علمنا أن النظر يجوز مع اعتقاد التبخيت، وإن كان من جنس العلم، ولا يجوز أن يكون المضاد لهذا النظر نظراً آخر، لأن من حق الضدين، إذا كانا متعلقين بالغير، أن يكون متعلقهما واحداً. وقد تقدم القول فيه. وقد عرفنا أن النظرين لو كانا هكذا[٤٤٥] لكانا مثلين، فكان يجب في الضد أن يكون مثلاً.

١٣٣ - مسألة في المهلة:

قال في **عيون المسائل**: إن قال قائل أخبرونا عن الناظر في وقت المهلة، إذا ابتدأ نظراً فاسداً ومضى عليه، ثم مات قبل [١٩٤ أ] الوصول إلى الوقت الذي تقع به المعرفة والجهل، ما يكون حاله؟ قال: قيل له، قد قالأصحابنافي ذلك قولين:

١ - قال بعضهم أنه لا يؤاخذ بذلك على كل حال، لأنه في وقت المهلة، ولو كان يؤاخذ بما يكون منه فيها، ما كانت الحال حال مهلة.

٢ - وقال بعضهم: إذا لم يكن قد بقي عليه من وقت المهلة ما تهيأ له أن يبتدىء نظراً صحيحاً يؤديه إلى المعرفة، فليس بمأخوذ، وإن علم الله تعالى منه أنه

يمضي على نظره الفاسد، لأن الله تعالى لا يؤاخذه بما يعلم أنه قد أمهل فيه، وإن كان قد بقي عليه ذلك القدر، فهو مأخوذ. ولولا أن ذلك كذلك لمكان قد يأتي بأقل القليل من النظر الفاسد. فقد امتنع عليه أن يرجع إلى نظر صحيح بأمر يؤديه إلى المعرفة.

واعلم أن أحدنا إذا أخل بما وجب عليه من النظر، فإنه يستحق العقاب على ذلك الإخلال بما وجب عليه، سواء بقي له من القدر ما يمكنه أن ينظر نظراً يؤديه إلى المعرفة، أو لم يمكنه. وإنما قلنا ذلك، لأن الإخلال بما وجب عليه، وجه في استحقاق العقاب على القبيح. ولا يتعلق ثبوت هذا الاستحقاق بتمكن من فعل آخر في المستقبل، لأن ذلك يتأخر، فلا يجوز أن يكون شرطاً في استحقاق العقاب. وجرى ذلك مجرى ما نقول لأصحاب الموافاة، أن المؤثر في استحقاق العقاب على القبيح، أو على الإخلال بالواجب إذا حصل. فالموافاة لا معتبر بها في الشرط على استحقاق العقاب، لأن ذلك متأخر. وكما نقول لهشام بن عمرو، أن من فعل ركعة من الصلاة[٤٤٦] على الحد الذي أمر به، فقد ثبت ما استحقه من الثواب عليها. ولا يكون ذلك مشروطاً بما سيفعله في المستقبل، حتى إذا قطعها، لم يثبت استحقاق العقاب على ذلك القدر. فكذلك إذا أخل بأول نظر، وقدرنا [١٩٤ ب] أنه يخترم عقيبه، فما ثبت من استحقاق العقاب يكون حاصلاً، فلو أنه عوقب على ذلك القدر كان عدلاً عليه.

وقد سألت قاضي القضاة عن هذه المسألة فأجاب عنها بأن قال: إن العقاب لا يثبت، لأنه بمنزلة أن يكلف ولا يقدر على فعل ما كلف. وهذا الجواب ليس بصحيح، لأنه لا يؤاخذ على أنه لم يفعل ما لم يتمكن منه، وإنما يؤاخذ بالإخلال بذلك النظر الأول، وهو صحيح منه، وكان متمكناً من فعله. فإذا أخل به ثبت استحقاق العقاب عليه. فلو أخذ بذلك، لم يكن معاقباً على أنه لم يفعل ما لم يتمكن منه.

١٣٤ - مسألة:

اعلم أن بعض المنتسبين إلى أبي القاسم قال في النظر والاستدلال، أنه ضَمُّ معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوماً. وهذا يكون خلافاً في مواضع ثلاثة[٤٤٧].

- أحدها أنه ينفي ما يذكره من النظر.

- والثاني، أنه ينفي أن يكون العلم بالمدلول موجباً عن سبب.

- والثالث، أنه يزعم أن النتيجة معلومة بالبديهة. فعلى هذا يجب أن يقول في سائر المعارف التي يقول أنها من فعلنا، أن البديهة تقضي بها.

فأما الكلام عليه في إثبات الفكر، فهو أن أحدنا إذا تفكر في أمر من الأمور، وجد ذلك من نفسه، كما أنه إذا اعتقد أمراً من الأمور، وجد ذلك من نفسه. وكما يفصل بين أن يكون معتقداً، وبين أن لا يكون معتقداً، وكذلك يفصل بين أن يكون متفكراً، وبين أن لا يكون متفكراً، والحال واحدة، فكما يجب أن يكون معتقداً لأمر، وذلك الأمر يجب أن يكون معنى، ويفصّل بين هذه الحال، وبين كل حال يجدها من نفسه من كونه مريداً وكارهاً، ومشتهياً ونافراً، ومعتقداً [١٩٥ أ] وظاناً ومدركاً، فلا بدّ من إثبات هذا المعنى.

فأما الوجه الثاني فهو أن أحدنا، وإن علم الدليل على الوجه الذي يدل من غير أن يتفكر ويبحث، لا يحصل عالماً بالمدلول. ومتى أهمل نفسه عن التفكر، كان عن المعتقد أبعد. وهذه الجملة معلومة باضطرار، ولولا ذلك لكان الناس مشتركين في المعارف، لأن المبادىء التي زعم أن عندها يعلم ما بعدها من غير فكر معلوم، لكل عاقل، ثم إذا اشتركوا في المبادىء، فيجب أن يشتركوا في معرفة ما بعدها[٤٤٨]، إن لم يكن من أكثرهم نظر واستدلال، ومعلوم أن الأمر بخلافه.

فأما ما يهذي به من حديث المقدمة والنتيجة، فإن ذلك في سائر المواضع التي يكتسب العلم بها لا يمكن، لأن أحدنا إذا علم صحة الفعل من زيد وتعذره على غيره، وعرف أن حال غيره كحاله في الأوصاف الأخر، فإنه لا يعلم بهذا القدر أن أحدهما مفارق للآخر بأمرٍ ما، إلاّ بأن يتفكر ويتأمل. ولذلك نجد في الناس من يعتقد ان الذي يصح منه الفعل، لا يفارق ما يتعذر عليه الفعل بأمر يرجع إلى جملته ويمكن ذلك الاعتقاد. فلا بدّ من الافتقار إلى النظر والاستدلال، حتى يعلم أن الذي صحّ منه الفعل، فارق من تعذر عليه الفعل بأمر. وليس هذا من المقدمات التي يعتبرها أصحاب المنطق بسبيل، لأن الذي نقوله لا بد من أن يكون بين المقدمتين تناسب،

ولا تكون أحداهما[٤٤٩] أجنبية من الأخرى، ويجب أن يكون الموضوع في إحداهما محمولاً في الأخرى، نحو أن يقال الإنسان حيوان، والحيوان مركب من لحم ودم، [١٩٥ ب] فالانسان إذاً مركب من لحم ودم.

فأما إذا قلت أن الفعل صحّ من زيد ثم ثبت وتعذر على عمرو وقد تساويا في سائر الأوصاف، لم يكن في هذا ما يوجب أن تكون إحداهما مناسبة للأخرى على الحد الذي ذكرنا، فلا يجوز أن يقال أن ذلك يكسب النتيجة من غير فكر ونظر.

فإن قيل: لا يحتاج فيما ذكرتموه إلى تطويل، ذلك مما يعلم باضطرار.

قيل له: ليس الأمر كذلك، لأنه يمكن أن يدفع هذا العلم عن نفسه شبهة، بأن يعتقد أحدنا أن هذا كالحلول وكسائر مالا يعلل، ولو كان ضرورياً لما أمكن نفيه عن النفس شبهة أو شك.

فإن قيل: لا بد من أن يبنى هذا على أن كل من يصح منه الفعل مفارق لمن يتعذر عليه بأمر ما، وهذا ما قد صح الفعل منه، فيجب أن يفارق من تعذر عليه الفعل بأمر ما.

قيل له: إن الجملة في هذا تترتب على التفصيل، لأنّه لا بد أن يعلم في معنيين، أن أحدهما قد صح منه الفعل، وتعذر على الآخر، مع التساوي في سائر الأحوال، ثم يبنى عليه أن كل من صح منه الفعل يفارق من تعذر عليه بأمرٍ ما، لأن الدليل من شأنه أن يطرد. يبين ذلك أنه يتم اكتساب هذا العلم بما ذكرناه من غير بنائه على الجملة التي ذكر، فيجب أن يكون الأصل في هذا التفصيل ثم تترتب الجملة عليه.

وبعد، فإنه إذا أراد أن يعلم أن كل من يصح منه الفعل يفارق من يتعذر عليه الفعل بأمرٍ ما، فإنه لا يعلم ذلك باضطرار، لأنه لو علم ضرورة، لعلم ذلك في هذين المعنيين المفصلين من دون أن يحتاج إلى أن يبينه [١٩٦ أ] على المقدمتين اللتين ذكرتهما، ولأنه يمكن أن ينفي ذلك العلم عن نفسه شبهة على نحو ما ذكرناه، ويمكن النظر والاستدلال فيه، ويجوز أن يقع فيه نزاع من العقلاء، فيجب أن يكون طريق العلم به الدليل والنظر. وما به يعلم ذلك، به يعلم في الفصلين من دون بنائهما على ما ذكره من المقدمتين، فلا معنى لما ذكره.

فإن قيل: كيف يؤدي هذا النظر إلى العلم بما ذكرتموه، ويجوز أن يكون هذا من الباب الذي لا يعلل؟

قيل له: لا يجوز أن لا يخطر هذا بباله فإنه شبهة، ومتى لم ترد عليه شبهة كانت الدلالة سليمة من الشُبه التي تجري مجرى القادح فيها، وكان المستدل وحالته ما ذكرناه، عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، فلا بدَّ من أن يعلم المدلول إذا نظر فيه.

ثم يقال لهم: إذا كان الأمر على ما ذكرتموه، فالواجب أن تكون العلوم كلها ضرورية، ومتى كانت المقدمات ضرورية، فلا بدَّ من أن تكون النتيجة ضرورية. ثم على هذا المنهاج ذلك الذي جعلته نتيجة في أصلين، يكون مقدمة وأصلاً لآخر، فيجب أن يكون ما يترتب عليه ويبنى ضرورياً، فكان يجب في العلوم أن تكون ضرورية، وأن لا تحتاج إلى نظر، وأن لا يمكن دفعها عن النفس.

وبعد، فإنا نقول لمن خالفنا، إن زعمت أن سائر الأدلة يمكن أن تبنى على طريقة أهل المنطق في المقدمات والنتائج، فكيف تبني دليل حدوث الأجسام عليه؟

فإن قال: أقول إن كل ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثاً، والجسم لم يتقدم المحدث فيجب أن يكون محدثاً.

قيل له: إنا بأن نعلم أن الجسم لم يتقدمه ماله [١٩٦ ب] أول علمنا أن له أولاً، فيكون علمنا بأنه لم يتقدم المحدث علماً بحدوثه. ولو كان الأمر على ما ظننته، لكان يحتاج إلى علم ثالث يتعلق بحدوث الجسم، ولا يحتاج إليه.

ثم يقال له: إنك قلت في الاستدلال ضم معلوم إلى معلوم فتنتج البديهة منهما معلوماً، وليس يخلو هذان[٤٥٠] المعلومان اللذان ضمُّ أحدهما إلى الآخر يقضي بالنتيجة من أن يكون العلم بهما ضرورياً، أو العلم بهما مكتسباً. فإن كان في سائر المواضع العلم بأصول المقدمات ضرورياً، فالنتيجة يجب أن تكون معلومة باضطرار، ويجب أن لا يقع النزاع بين العقلاء في شيء من المسائل. وإن كان في بعض المواضع يعلم باستدلال المقدمات، فالنتيجة تكون فرعاً عليهما، فكيف يجوز أن يكون الفرع معلوماً بالبديهة، والأصل معلوماً باستدلال؟ أو ليس من حق العلم المكتسب أن يمكن نفيه عن النفس شبهة أوشك على بعض الوجوه، ومن حق العلم الضروري أن لا يمكن نفيه

عن النفس على وجه من الوجوه؟ أليس على هذا يجب أن يزول العلم بالمقدمتين، إذا دخلت عليه شبهة فيهما، مع بقاء العلم بالنتيجة المسندة إليهما؟

فإن قيل: هذان العلمان لاستنادهما إلى ما يعلم ضرورة لا يمكن نفيهما عن النفس.

قيل له: فيجب أن تقول في كل ما نعلمه من الديانات أن العلم بها لا يمكن نفيه عن النفس بوجهٍ من الوجوه. أما العلم بالنتيجة، فلأنه بديهة، وأما العلم بمقدماتها، فلاستنادهما إلى ما يعلم بالبديهة، ولا يتكلم بهذا محصل. على أن العلم بالفرع إذا كان ضرورياً، وكان العلم بالأصل مكتسباً، فإنه لا يمنع بحصوله من فعل الجهد بالأصل، لأن كل ما كان فرعاً على غيره، ويعتبر في منعه [١٩٧ أ] بالكثرة لما يمنع منه، فإنه لا يمنع من ضد ما يحتاج إليه. ولهذا لم يحسن أن تمنع الإرادة من التفريق، لأنها فرع على التأليف والبنية، وفي منعها لما تمنع منه يعتبر بالكثرة، فلم يصح أن تكون تابعة من التفريق. وهذه الطريقة قائمة في العلم بالفرع والعلم بالأصل، فلم يجز أن تمنع من ضد ما تحتاج إليه، فلذلك قلنا إن الله تعالى، إذا اضطرنا إلى العلم بالفرع، فلا بد من أن يضطرنا إلى العلم بالأصل.

الكلام في الإرادات والكرامات

١٣٥ - مسألة في أن المريد لم يكن مريداً لأنه فعل الإرادة:

ذهب أبو القاسم إلى أن المريد لا بد من أن يكون فاعلاً للإرادة. وعند شيوخنا أن المريد لا يكون مريداً لأنه فعل الإرادة، وأن الله تعالى يصح أن يفعل الإرادة في الواحد منا ويكون مريداً.

فالذي يدل على أن المريد لا يكون مريداً لأنه فعل الإرادة، وجوه:

أحدها أن الدلالة قد دلت على أن للمريد بكونه مريداً حالاً. فلو أفاد الفعلية، لما كان له بكونه مريداً حال، لأنه لا يحصل للفاعل بكونه فاعلاً حال.

فإن قيل: دلوا على أن للمريد بكونه مريداً حالاً.

قيل له: يدل على ذلك أن كونه مريداً بما نبينه يؤثر في وقوع الفعل على وجه،

وما يؤثر في الفعل أو في أحكامه، لا بد من أن يكون حالاً للفاعل.

يبين ذلك، أن كون القادر قادراً يؤثر في وقوع الفعل، وله بكونه قادراً حال، وكونه عالماً يؤثر في وقوع الفعل على وجه الأحكام، وله بذلك حال، فكذلك يجب أن يكون للمريد بكونه مريداً حال.

ويدل على ذلك أيضاً، أن أحدنا يجد من نفسه أنه مريد، كما يجد من نفسه أنه معتقد، فما به يعلم أن للمعتقد بكونه [١٩٧ ب] معتقداً حالاً، هو أن العلم بكونه معتقدا لا يتعلق إلاّ باختصاصه بحال، وهذا قائم في كونه مريداً، فيجب أن يكون له بذلك حال، وسنتقصّى القول في ذلك عند ذكرنا الكلام في الأحوال.

دليل آخر: ومما يدل على أن المريد لم يكن مريداً لأنه فعل الإرادة، أن أحدنا لا يجوز أن يفعل في كل جزء من أجزاء قلبه إرادة لحدوث شيء بعينه ويفعل في كل جزء آخر كراهة لحدوث ذلك الشيء بعينه في ذلك الوقت. ولو كان قولنا مريد يفيد الفعلية ويرجع اليها لكان هذا صحيحاً. كما يصح أن يفعل الحركة في يمينه والسكون في يساره.

دليل آخر: ومما يدل على ذلك أن المريد لم كان مريداً لأنه فعل الإرادة، لكان العلم بأنه مريد علماً بأنه فعل الإرادة. وأحدنا قد يعلم من نفسه أنه مريد، ولا يعلم أنه فاعل للإرادة، لأن العلم بالفعلية إنما يحصل إذا علم تجدّد كونه مريداً، وأن ذلك يقف على ذواعيه، وهذا لا يعلم إلا عند ضرب من الاختيار. وهذا الاختيار لا يحصل في أول وهلة، لأنه لا بد من أن يعلم الاستمرار فيه. وفي أول ما يحصل مريداً يعلم من نفسه، ذلك إذا كان عاقلاً وإن لم يحشد حالة نفسه. فيجب صحة ما قلناه، من أنه يعلم أحدنا من نفسه أنه مريد، ولا يعلم أنه فاعل، لا على جملة، ولا على تفصيل.

فإن قيل: إن أحدنا قد يعلم أنه أو غيره متكلم، ولا يعلم أنه فاعل للكلام، فيجب أن لا يكون المتكلم متكلماً لأنّه فعل الكلام.

قيل له: لا يجوز أن يعلم أحدنا أن غيره متكلم إلاّ إذا سمع الكلام وعلم أنه موقوف على قصده وداعيه ومتى علم ذلك فقد علم الفعلية على طريق الجملة.

١٣٦ - مسألة في أن الله تعالى موصوف بالقدرة [١٩٨ أ] على أن يخلق فينا الإرادة.

كان أبو القاسم يذهب إلى الله تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخلق فينا الإرادة.

والذي أداه إلى ذلك، أنه ذهب إلى أن المريد من فعل الإرادة.

وقد أفسدنا ذلك فيما تقدم، وبينا أن المريد لم يكن مريداً لأنه فعل الإرادة.

والذي يدل على صحة ما قلناه. أنه تعالى قادر على كل جنس من أجناس المقدورات. وقد يقدم القول فيه. فلا وجه لإعادته.

وبعد، فإن الله تعالى مريد بما نذكره من بعد، ولا يكون مريداً إلاّ بإرادة يفعلها. وقد علمنا أنه يخترع الإرادة إختراعاً، لا وافي[٣٥١] محل يحتمل الإرادة إلاّ ويصح أن يفعل الإرادة فيه. كما ان أحدنا لو صح منه أن يخترع الإرادة، لصح منه أن يفعل الإرادة في أي محل كان. ولا تحتمل هذه المسألة أكثر مما أوردناه.

١٣٧ - مسألة في أن إرادتي الضدين لا تتضادان:

اعلم أن الظاهر من كلام أبي القاسم أن إرادتي الضدين تتضادان، وإليه كان[٤٥٢] يذهب أبو علي. وهو قول أبي هاشم أولاً، ثم رجع عنه وقال: إن إرادتي الضدين لا تتضادان. والوجه الذي أوردناه، في أن اعتقادي الضدين لا يتضادان. يمكن أن يذكر في الإراديين، فلا وجه لإعادة ذلك. وفي الإرادتين وجه آخر، وهو أن أحدنا يجوز أن يأمر بالضدين، في حالة واحدة، على وجه التخيير، فيكون مريداً للضدين في وقت واحد.

١٣٨ - مسألة في أن ما يوجد من الإرادة فتكون قبيحة كان يجوز أن يوجد فتكون حسنة:

ذهب أبو القاسم إلى أن ذلك لا يجوز. وكذلك يقول في كل عرض [١٩٨ ب] إذ ما وجد وكان قبيحاً، كان لا يجوز أن يوجد فيكون حسناً.

والذي يدل على صحة ما ذكرناه، أن إرادة الحركة من زيد وهو غير قادر عليها

قبيحة، ولو كانت مقدورة، لأمكننا أن نفعلها بهذه القدرة. ولو فعلناها، لكانت حسنة إذا تعرت من وجوه القبح. ولا يجوز أن يقال إن القدرة تتعلق بمثلها، في ذلك الوقت، في ذلك المحل، لأنا قد بينّا أن القدرة الواحدة لا تتعلق بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد. وإذا كان كذلك، وجب القضاء بأنه كان يجوز أن توجد هذه الإرادة فتكون قبيحة، وكان يجوز أن توجد فتكون حسنة. وإلا لزم أن يكون غير هذا ممكناً[٤٥٣] فيه، أن يَريد الحركة من زيد إذا كان قادراً عليها، وتعلق بها غرض وتعرت الإرادة عن سائر[٤٥٤] وجوه القبح.

ثم يقال له: أليس القديم تعالى قادراً على أن يحيي الميت عند دعوى صادق؟ فلا بد من بلى. فيقال له: أرأيت إن لم يبعث نبياً من الأنبياء، فذلك الأحياء يخرج من أن يكون مقدور الله تعالى؟ فإن قال نعم تجاهل، لأن ما يخرج من أن يكون[٤٥٥] مقدور القادر بعد أن كان مقدوراً له، فإنما يخرج لأحد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها في مواضع. وليس فيه أحد تلك الوجوه، فيجب أن تكون مقدورة لله تعالى كما كانت، ولو خلقه لكان فيها.

١٣٩ - مسألة:

اعلم أن بعض المتأخرين منهم، ذهب إلى أن القبح فيه ما يكون قبيحاً لنفسه، وفيه ما يكون قبيحاً للقبح، وكذلك الحسن. ويقول إن الجسم حسن[٤٥٦] لوجود معنىً وهو الحسن، وكان يجوز أن يوجد فيكون قبيحاً بقبح يقوم به. ويقول: الحسن من الأعراض حسن لنفسه، وما يقبح يقبح لنفسه.

واعلم أن هذا لم يجز في كلام أبي القاسم.

فالذي يدل على فساد ما قاله، أن تعليل حسن الجسم، إذا أمكن بوقوعه [١٩٩ أ] على وجه، فلا يجوز أن يعلل بوجود معنى.

يبين ذلك أن الوجه الموجب للصفة إذا حصل كفى في التأثير فيها. ولا يجوز مع ذلك أن يقف على معنى موجب، ولو وقف على معنى موجب مع ذلك، لكان لا يقف التعليل على حد يقطع عنده.

وقد علمنا أن الفعل إذا حصل فيه غرض وتعرى من سائر وجوه القبح، كفى في التأثير في حسنه، وهذا قائم في الأجسام التي خلقها الله تعالى، فلا يجوز أن يقال إنها[٤٥٧] حسنة لوجود معنى يقوم بها.

وبعد، فإن العلم بالحسن يتبع العلم بما يؤثر في الحسن، على جملة أو تفصيل. ومعلوم أنه يمكن أن نعلم حسن خلق الأجسام، من غير أن نعلم وجود معنى فيها، فلا يجوز أن يعلل ذلك بوجود معنى. وهذا بمنزلة ما تقوله المجبرّة أن القبيح لا يجوز أن يكون قبيحاً للنهي، لأنه قد يعلم كثير من المقبحات من غير أن يعلم النهي على جملة أو تفصيل.

وبعد، فإنه كان يجوز أن يطرأ القبيح على الحسن فيقبح الفعل بعد أن كان حسناً، وقد علمنا أن ذلك جهالة ممن يرتكبها.

فإن قيل: هذا ينقلب عليكم لأنه يقال لكم: أرأيتم لو أمات الله تعالى الحيوان كله وأبقى[٤٥٨] الجماد، كيف يكون حال الجماد؟ أتقولون أن تلك الأجسام حسنة، مع أنه لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه؟ أو تقولون أنها قبيحة فيلزم أن يصير الحسن قبحاً؟

قيل: الذي ذكرته يجب أن يحال الجواب عنه، فنقول: خطأ أن يقال أنه يبقى[٤٥٨] حسناً، وخطأ أن يقال يكون قبيحاً.

فإن قيل: نحن أيضاً نقول أن القبح إذا طرأ[٤٥٩] على الحسن، كان خطأ أن يقال أنه كان قبحاً، وخطأ أن يقال لا يكون قبحاً.

قيل له: إن المعنى إذا أوجب حكماً من الأحكام، فإنما يوجب لما هو عليه في جنسه، [١٩٩ ب] ولا يجوز أن ينقلب الجنس. فإن قيل: إنه لا يجوز أن يقدر حصول وجه القبح مع الامتناع من القول بأنه يكون قبيحاً، فالأولى أن يعول على ما تقدم من الوجوه.

فأما القبيح من الأعراض، فإنه لا يجوز أن يكون قبيحاً لعينه، لوجوه:

- أحدها أنا قد بينّا أنه كان يجوز أن يوجد ولا يكون قبيحاً.

- والثاني أنه لو كان قبيحاً لعينه، لكان يجب أن يكون العلم بقبحه، تابعاً للعلم بما هو[٤٦٠] عليه تلك الذات في نفسها وجنسها.

وقد علمنا أنه قد نعلم تلك العين على ما هي عليه ولا تكون قبيحة. على أن القبيح لو كان قبيحاً لذاته، لوجب أن يكون في العدم قبيحاً، لما بينّا أن صفة الذات تلزم الموصوف في العدم والوجود جميعاً. وبعد، فإن القبح من توابع الحدوث، حتى لو قدر أن لا حدوث، لكان محال أن يتصور قبحه، وما هذه حاله لا يجوز أن يكون الذات[٤٦١]. على أنه لو كان كذلك، لوجب أن تكون القبائح كلها متماثلة، لأنها مشتركة في صفة واحدة من صفات الذات، وكان يجب أن يستحيل أن يكون فعلان مثلان، أحدهما حسن والآخر قبيح، وهذا كله بيّن ظاهر.

١٤٠ - مسألة في أن الإرادة لا تكون موجبة للمراد:

ذهب شيوخنا إلى ان الإرادة لا يجوز أن تكون موجبة للمراد. وذهب أبو القاسم إلى أن الإرادة موجبة، وليست بمولدة له. وذكر أن كل متولد موجب، وليس كل موجب متولد. وقال إن معنى متولد[٤٦٢] هو أنه يتولد عن فعل بقدرة قلبه، وبينها في مكانه ما كان متولداً عن غيره، فصحّ بذلك أن ما يقع لا بقدرة قلبه في مكانه، بل إنما أوجبه فعلى هذا سبيله. والموجب الذي ليس بمولد وإن كان موجباً لغيره، فلا بد من قدرة ثانية بها يفعل ذلك، كالمعرفة ويوجبها الجزء من النظر، والحركة في اليد الصحيحة توجبها الإرادة، وهما تستغنيان عن قدرة في مكانهما بها فعلاً. والمتولد كحركة اليد الشلاء إذا حُركت أو احتكت باليد الصحيحة، فإن حركتها موجبة، وهي مع ذلك لا تحتاج إلى قدرة في مكانها [٢٠٠ أ] بها يُفعل، بل إنما تولدت عن حركة اليد الصحيحة. قال: وجملة هذا أن الموجب الذي ليس بتولد لا يوجد إلاّ في خارجه قد وجدت القدرة فيها قبل وجودها. والمتولد لا يحتاج إلى ذلك، بل قد يوجد في خارجه لا قدرة فيها في حال وجوده، ولم تكن فيها قبل وجوده.

فالذي يدل على صحة ما قاله شيوخنا، أن الإرادة لو كانت موجبة للمراد، لكان لا يخلو القول في إيجابها من أحد أمرين: إما أن تكون موجبة إيجاب السبب، أو تكون موجبة إيجاب العلة للمعلول. ولا يجوز أن تكون موجبة إيجاب العلة للمعلول، لأن

العلل لا توجب وجود الذات وإنما توجب الأحكام، وقد تقدم القول فيه فلا معنى لإعادته. ولا يجوز أن تكون موجبة إيجاب السبب للمسبب لوجوه، أحدها أنها لو كانت موجبة إيجاب السبب للمسبب، لوجب أن تكون موجبة لفعل الغير، لأنها تتعلق بفعل غير المريد، كما تتعلق بفعل المريد، وسنبين من بعد أنها قد تتعلق بفعل غير المريد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الإرادة إنما توجب المراد إذا كان المريد قادراً عليه، فأما إذا لم يكن قادراً عليه فأنها لا توجب.

قيل له: إن القادر على السبب يجب أن يكون قادراً على المسبب، ولولا ذلك لكان لا يمتنع أن يكون أحدنا قادراً على الضرب ولا يقدر على الألم، وأن يكون قادراً على العلم.

وبعد، فلو كان المسبب يفعل بقدرة أخرى غير القدرة التي يفعل بها سببها، لوجب أن يخرج المسبب من أن يكون مسبباً.

يبين ذلك، أنه لو لم توجد قدرة السبب، ووجدت قدرة المسبب، لكان يصح أن يفعل بها ذلك المسبب، وهذا يوجب أن يكون ذلك منا فعل مبتدأ.

فإن قيل: لو وجدت قدرة المسبب من دون أن توجد قدرة السبب، لكان لا يصح أن يفعل بها المسبب.

قيل له: لا يجوز ذلك، [٢٠٠ ب] لأن من حق القادر على الشيء. أن يصح منه إيجاد ما قدر عليه، إذا لم يكن هناك منع ولا ما يجري مجرى المنع.

فإن قيل: إن فقد القدرة على السبب، يجري مجرى المنع عن إيجاد هذا المسبب بهذه القدرة.

قيل له: إن هذا المسبب لا يوجد بقدرة السبب بزعمك، ولا يوجد بالسبب في الحقيقة، وإنما يوجد بكون القادر قادراً عليه، ولا يحتاج ذلك المسبب في وجوده إلى سبب ولا إلى القدرة عليه، فيجب أن لا يكون فقد القدرة على السبب جارياً مجرى المنع من وقوعه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن السبب كالآلة في هذا الباب، فكما أن فقدها يحيل وقوع الفعل، فكذلك فقد السبب.

قيل له: إنك لا يمكنك أن تقول هذا القول مع أن الساهي يصح أن يفعل، فلو عجز أحدنا عن أفعال القلوب، وقدر على أفعال الجوارح، لكان يصح أن يفعل أفعال الجوارح من دون أن يريدها، ومن دون أن يقدر على إرادتها، فكيف يمكنك أن تقول إن فقد القدرة على الإرادة للحركة محيل لصحة فعل الحركة؟

فإن قيل: إن الحركة التي تفعل من غير إرادة غير الحركة التي تفعل عقب الإرادة[٤٦٣].

قيل له: هذا يوجب أن تكون القدرة الموجبة متعلقة بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد، وقد بيّنا فساده فيما تقدم.

دليل آخر: ومما يدل على أن الإرادة لا يجوز أن تكون سبباً لوقوع المراد، أنها لو كانت سبباً لذلك، لوجب أن يصح من المريض المدنف أن يفعل المشي بأن يُريد ذلك. وقد بينّا أن القادر على السبب يجب أن يكون قادراً على المسبب، وأن القدرة على السبب والمسبب واحدة، فيجب على هذا الموضوع أن يصح من المدنف العليل أن يفعل أفعال الجوارح بقدر قلبه.

دليل آخر: ومما يدل أيضاً على ذلك، أن الإرادة لو كانت موجبة، لوجب أن يكون [٢٠١ أ] سبباً لوقوع أفعال الجوارح، كما أنها عند السائل سبب الاعتقاد والنظر، لأن الطريقة في أفعال القلوب وأفعال الجوارح واحدة. ولو كانت كذلك، لوجب أن تكون الإرادة مختصه بجهة كالاعتاد، وقد بينا أن ما يوجب في غير محله، لا بدّ من أن يختص بجهة، إذ لو لم يكن كذلك، لما كان بأن يوجب في هذا السبب أولى من أن يوجب في سبب[٤٦٤] آخر.

دليل آخر: وهو أن أحدنا قادر بقدرة واحدة على مالا يتناهى من الإرادات المتعلقة بحركات من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد. وقد بيّنا أن القادر على السبب، يجب أن يكون قادراً على المسبب، فحصل من هذه الجملة أنه يجب أن

يكون أحدنا قادراً على مالا يتناهى من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد. وقد مضى الكلام في إفساد ذلك.

دليل آخر: وهو أن الإرادة لو كانت سبباً للكلام الذي يفعل في اللسان، لوجب أن يكون ذلك الكلام لا يقف على الاعتماد والمصاكة، فإذا علمنا أنه بحسب الاعتماد يحصل دون الإرادة، وجب أن يكون متولداً عن الاعتماد دونها.

دليل آخر: وهو أن الإرادة لو كانت موجبة للمراد، لوجب وقوع المراد عن سبب قد يقضي قبله بوقت أو وقتين. ولو جاز ذلك، لجاز أن يكون واقعاً عن سبب تقضّى منذ سنة، ولا شبهة في فساده. يوضح ذلك أن أحدنا يريد على موضوع مذهبهم الاعتماد قبل وقوع الاعتماد، ثم بعد الاعتماد يفعل الكلام، فلو كان الكلام موجباً عن الإرادة، لكان يجب أن تكون الإرادة أوجبته مع أنها تقضت، ولا يجوز ذلك في السبب.

فإن قيل: إنه يفعل الكلام بإرادة مقارنة للاعتماد، لا بالإرادة المتقدمة، ثم يقع الحرف عقيب هذه الإرادة الأخيرة، فلا يلزم ما ذكرتم.

قيل [٢٠١ ب] له: إذا حصل الاعتماد مع المصاكّة، فلا بدّ من أن يحصل بعده الصوت، ويجب أن يتولد عن نفس الاعتماد، لأنه بحسبه يحصل. فلو كان متولداً عن إرادة قارنت الاعتماد، لوجب أن يكون السببان يولدان مسبباً واحداً، وهذا محال.

سؤال: فإن قيل: لو لم تكن الإرادة موجبة، لصح أن نريد الفعل، والحال حال سلامة، فلا يقع الفعل.

الجواب: يقال لهم إنما وجب أن يوجد المراد عند وجود الإرادة وسلامة الأحوال، لا لأن الإرادة موجبة، بل لأن ما يدعو إلى المراد يدعو إلى الإرادة. وما يدعو إلى المراد، والحال حال سلامة، يقتضي وجوب وقوع المراد. فلذلك وجب وقوعه، لا لأن الإرادة موجبة.

وبعد، فإنه يلزم أن يكون الداعي موجباً، لأن مع قوته وسلامة الأحوال يجب أن يقع ما يدعوه الداعي إليه.

فأما ما ذكره أبو القاسم من الفرق بين الموجب والمتولد.

فإن قال: إن الموجب لا بد من أن يتعلق بقدرة أخرى غير القدرة التي تتعلق بما يوجبه والمتولد ليس هكذا سبيله، فهو خطأ لما قد بيناه من أن القدرة على السبب هي قدرته على المسبب.

١٤١ - مسألة في أن أحدنا يجوز أن يريد فعل غيره:

ذهب أبو القاسم أن أحدنا لا يريد فعل غيره، وأن إرادته لفعل تكون تمنّياً.

وقال شيوخنا إن الإرادة تتعلق بفعل المريد وبفعل غيره.

والذي يدل على ذلك، أن أحدنا يجد نفسه على صفة واحدة إذا أراد شيئاً من الأشياء، سواء اراده(٤٦٥) من فعل نفسه أو فعل غيره في أن قبيل الصفة واحد.

ويدل أيضاً على ذلك، أن الأمر لا يكون أمراً إلاّ بإرادة الأمر للمأمور به، لما نبيّنه في الدلالة على أن الله [٢٠٢ أ] تعالى مريد، وقد عرفنا أنه يتعلق بفعل الغير، فيجب أن يصح أن نريد فعل غيره. على أنه لا خلاف في أن الرسول صلى الله عليه، كان يريد الإيمان من أبي لهب، ولا يجوز أن يقال أنه كان يتمنى ذلك ولم يكن مريداً له في الحقيقة.

فأما التمني فقد ذهب شيخنا أبو علي إلى أنه قول مخصوص، نحو ان نقول: « ليت كان كذا » أو « ليت لم يكن كذا » أو « ليت يكون كذا » أو « ليت لا يكون كذا »، إذا اقترن به الاعتقاد أو الظن بأن له فيما يتمناه منفعة أو دفع مضرة.

ويدل على صحة ما قلناه، أن أهل اللغة قالوا أن الكلام هو الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، والتمني والعرض، فقد قال أبو هاشم أن التمني معنى في القلب، يطابقه قول القائل: « ليت كان كذا » أو « ليت يكون كذا »، وهذا المعنى يكون مخالفاً، ألا ترى أنه يصح أن يتعلق بالماضي، والإرادة لا تصح أن تتعلق بالماضي؟

١٤٢ - مسألة في أن الإرادة يجوز أن تقارن المراد:

ذكر أبو القاسم أن الإرادة تكون متقدمة للمراد، ولا يجوز أن تكون مقارنة.

وذكر شيوخنا أن الإرادة على ضربين : أحدهما يؤثر في وقوع المراد على وجه، والآخر لا يؤثر فيه. فما يؤثر في وقوع المراد على وجه دون وجه، يجب أن تكون مقارنة له، أو لأول جزء من أجزائه. ومالا يؤثر فيه، فإن كان مما يفعله لأمر يرجع إلى أن الداعي إلى المراد يدعو إلى الإرادة، فيجب أيضاً أن تقارنه لأنها مع المراد كالشيء، وإن لم تكن كذلك فإنه يجوز أن تتقدم ويجوز أن تقارن.

فالذي يدل على صحة ما قلناه، من أن الإرادة التي تؤثر في وقوع الفعل على وجه يجب أن تقارنه، أن الفعل إذا كان يقع على وجه دون وجه بالإرادة، لما نبينه من بعد، وقد ثبت أن الإرادة كالجهة لوقوعه على وجه، فيجب أن تقارنه كما قد عرفنا [٢٠٢ ب] من حال جهات أحكام الأفعال أنها تقارن الحكم، ولذلك لم يجز أن يكون ما يؤثر في القبح والحسن والوجوب غير مقارن لهذه الأحكام. وبعد، فإن الداعي إلى إيجاد الشيء يدعو إلى إيجاد إرادته، فهي تابعة للمراد في الداعي. فإذا كانت تابعة، وكانت تفعل الأجل المراد، فليس يجوز أن تكون متقدمة، بل يجب أن تكون مقارنة.

ويمكن أن يعترض على هذه الدلالة بأن يقال: أن في الأسباب ما يتقدم، وإن كان تابعاً[٤٦٦] للمسبب في الداعي، فكذلك أيضاً حال الإرادة والمراد والمعول على الوجه الأول.

سؤال: قالوا قد علمنا أن الإرادة سبب للمراد، ومن حق السبب أن يكون متقدماً.

الجواب: إن ما قلتموه مبني على أصلين فاسدين:

أحدهما أن الإرادة سبب، وقد دللنا على فساده.

والثاني أن السبب يجوز أن يكون متقدماً، وسندل على أن السبب قد يكون مقارناً إذا انتهينا إلى الكلام في التوليد.

سؤال: قالوا أن الإرادة إنما تتعلق بأن يحدث الشيء، فاذا حدث لم يجز أن يراد، كما أنه إذا حدث لم يجز أن تتعلق القدرة به.

الجواب: يقال لهم أن القدرة إنما وجبت هذه القضية فيها، لأن الفعل بها يخرج من العدم إلى الوجود، وإذا وجد استغنى عن القدرة، كما عرفنا أنه إذا بقي استغنى عن القدرة. وليس كذلك الإرادة، لأن الفعل لا يوجد بها كما يوجد بالقدرة، وإنما يقع الفعل بها على وجه، فلذلك فارقت القدرة. وقد بينا أن ما يكون هكذا[٤٦٧] سبيله، فإنه يجري مجرى جهات الحسن والقبح والوجوب.

١٤٣ - مسألة في أن الإرادة تؤثر في وقوع الفعل على وجه: [٢٠٣ أ]

ذهب أبو القاسم إلى أن الكلام لا يصير خبراً وأمراً بالإرادة، وقال أن الخبر خبر لعينه والأمر أمر لعينه.

وذهب شيوخنا إلى أن نفس ما هو خبر كان يجوز أن يوجد ولا يكون خبراً، وأنه إنما يكون خبراً لكون الفاعل مريداً للإخبار به، وأن الأمر إنما يكون أمراً لكون الفاعل مريداً للمأمور به، وسنتقصى هذا عند ذكر الكلام في أن الله تعالى مريد.

١٤٤ - مسألة في أن الإرادة يجوز أن تراد:

حكى أبو القاسم في عيون المسائل عن البغداديين أن الإرادة كما لا يجب أن تراد لا يجوز أن تراد، لأن جواز إرادة الإرادة كوجوب إرادة الإرادة في أنه يؤدي إلى جواز وجود مالا يتناهى من الإرادات، كما أن وجوب إرادة الإرادة يؤدي إلى وجود إرادات لا نهاية لها. وقال: كما يجب ذلك في وجوب علم بالعلم، كذلك لا يجب في أن تراد الإرادة. وقال: كما أن العلم يعلم بنفسه، لأن المعلوم يجوز قبل العلم ومعه وبعده، والإرادة لا تراد بنفسها لأن الإرادة إنما هي إرادة أن يفعل الشيء، فلو كانت إرادة لنفسها لوجب أن توجد قبل نفسها.

وذهب شيوخنا إلى أن الإرادة يجوز أن تراد، ويجوز أن تراد إرادة الإرادة إلى أن تغمض، فإذا غمضت لم يصح أن تراد. وقد ذكر أبو علي أن الإرادة لا يجوز أن تراد، ثم رجع عنه وقال يصحّ أن تراد.

واعلم أنه يمكن أن يريد المرء إرادة نفسه في الحال بإرادة أخرى، ولكن لا يتفق وقوع هذا لأنه لا داعي له إلى الإرادة الثانية، ويجوز أن يدعوه الداعي إلى أن يريد إرادته بأن يكون عازماً عليها، لنحو أن يريد أن يعبد الله تعالى في المستقبل، والعبادة [٢٠٣ ب] لا تكون عبادة إلاّ بالقصد، فيكون كما عزم على الأفعال التي تكون عبادة، قد عزم على المعنى الذي لا تكون تلك الأفعال عبادة إلاّ به. ولا شبهة في أنه إذا أمر غيره بالعبادة، فقد أمره بالإرادة. والقصد والأمر بما سنبينه، لا يكون أمراً إلاّ بإرادة الأمر لحدوث المأمور به. فيجب أن يكون مريداً للإرادة وغيره، وكذلك إذا أمره بأن يخبر، فلا بدّ من أن يكون مريداً للإرادة، لأن الخبر لا يكون خبراً إلاّ بكون الفاعل مريداً للإخبار به.

دليل آخر: ويدل أيضاً على أن الإرادة يجوز أن تراد، أن المراد إنما يصح أن يراد لاعتقاد صحة حدوثه. وهذا بعينه قائم في الإرادة، لأنه يصح حدوثها، فيجب أن يصح أن تراد.

فأما قول أبي القاسم حاكياً عن البغداديين، أن ذلك لا يجوز لأنه يلزم عليه جواز وجود مالا يتناهى من الإرادات فبعيد، لأنا إن جوزنا الاخبار عن الخبر، لم يلزم عليه أن يجوز أن يوجد أخبار غير متناهية. فكذلك الكلام في تجويز إرادة الإرادة.

فأما قول أبي القاسم حاكياً عن البغداديين، أن ذلك لا يجوز لأنه يلزم عليه جواز وجود مالا يتناهى من الإرادات فبعيد، لأنا إن جوزنا الاخبار عن الخبر، لم يلزم عليه أن يجوز أن يوجد أخبار غير متناهية. فكذلك الكلام في تجويز إرادة الإرادة.

وليس ما يلزم في الوجوب يلزم مثله في الجواز.

يبين ذلك أنا إذا قلنا: لا قدر من الأفعال يُشار إليه، إلاّ ويجب على الله تعالى أن يفعل أضعافه وأضعاف أضعافه في حالة واحدة، لزم عليه أن يوجد مالا يتناهى في حالة واحدة. وليس كذلك إذا قلنا: لا قدر من الجواهر وغيرها يشار إليه، إلاّ ويجوز من الله أن يخلق أضعافه وأضعاف أضعافه. ألا ترى أنه لا يلزم عليه تجويز أن يخلق الله مالا نهاية له في حالة واحدة. وكذلك إذا قلنا: الجوهر يصح أن يتحرك في ثاني حال حدوثه ويصح أن يسكن، ما يلزم أن يكون متحركاً ساكناً في حالة واحدة.

وليس كذلك [٢٠٤ أ] إذا قلنا: أن الجوهر يجب أن يتحرك في الثاني ويجب أن يسكن في الثاني، لأنه يلزم عليه أن يكون متحركاً ساكناً في حالة واحدة.

فأما قول أبي القاسم بعد ذلك أن الإرادة لا تراد، لأن الإرادة يجب أن تكون قبل المراد، فلا يصح، بل يجوز أن تقارنه كما يجوز أن تتقدمه.

١٤٥ - مسألة في ان أحدنا يجوز أن يخلو من الإرادة وضدها:

ذهب شيوخنا إلى أن الواحد منا يجوز أن يخلو من الإرادة وضدها. وقال أبو القاسم لا يجوز ذلك. وقد دللنا على صحة ذلك في جواز خلو القادر من الأخذ والترك، بأن بيّنا أن أحدنا مع تذكّره لتصرف الناس في السوق، لا يكون مريداً ولا كارهاً وليس له إرادة، والكراهة ضرب(٤٦٨) ثالث.

١٤٦ - مسألة في أن الإعراض ليس بمعنى:

ذهب أبو هاشم إلى أن الإعراض ليس بمعنى. وذهب أبو علي إلى أنه معنى يضاد الإرادة والكراهة، وهو الذي يقتضيه مذهب أبي القاسم.

والذي يدل على أن الإعراض ليس بمعنى، أن كل معنى ليس بمدرك، فلا يصح إثباته إلاّ بصفة موجبة عنه، أو حكم موجب عنه. لولا هذا لكان يجوز في المحل معان سوى ما عقلناه وعرفناه، وإن لم تكن مدركة، ولم يوجب للغير حكماً وصفة. وهذا يؤدي إلى كل جهالة. وليس يمكن أن يثبت للجملة صفة أو حكم يجوز أن يقال أنه صادر عن ذلك المعنى، لأن أحدنا لا يفصل بين أن يكون غير مريد للشيء وغير كاره له، وذلك الشيء مما يستحيل أن يراد، وبين أن يكون غير مريد ولا كاره، وذلك الشيء مما يصح أن يراد، بل يجد نفسه على حد واحد، فيجب أن نقضي بأن الإعراض [٢٠٤ ب] ليس بمعنى.

ويدل أيضاً على ذلك، أن الإعراض لو كان معنى من المعاني يوجب صفة بالعكس مما توجبه الإرادة والكراهة، لكان لا بد من أن يكون له تأثير في الفعل، كما قد ثبت للكراهة تأثير في الفعل، نحو أن يؤثر في كون الكلام نهياً وتهديداً، وقد عرفنا أنه لا يمكن أن يشار إلى حكم للفعل فيقال أنه يحصل عليه الفعل بالأعراض.

واعلم أن هذه الطريقة لا يصح الاعتماد عليها، لأنها تقتضي الرجوع إلى الوجود، ولأن الجهل قد ثبت أنه لا يؤثر في حكم الفعل، كما أن العلة(٤٦٩) تؤثر، فكذلك لقائل ان يقول: الإعراض وإن كان ضداً للكراهة، فإنه لا تأثير له في حكم الفعل. بلغت القراءة(٤٧٠)

دليل آخر:(٤٧١) وقد قيل ان الاعراض لو كان معنى، لكان يصح من الله تعالى أن يخلق إعراضاً لا في محل فيكون معرضاً به كما صح ان يخلق إرادة لا في محل وكراهة لا في محل، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جميع أجناس أضداده إذا كان له أضداد. ولا يجوز أن يكون له تعالى معرضاً، لأنه لا يجوز أن يحصل على صفة من الصفات ولا يكون في الفعل دلالة عليه لا بنفسه ولا بواسطة. ولا يمكن أن يستدل بالفعل على أنه معرض لا بنفسه ولا بواسطة، فيجب أن يقضى بأنه يستحيل أن يخلق إعراضاً لا في محل، ولو كان الإعراض معنى لكان يصح هذا فيه.

١٤٧ - مسألة في أن السهو لا يضاد الإرادة:

ذهب أبو القاسم إلى أن السهو يضاد الإرادة. وعند شيوخنا أن السهو لا يجوز أن يكون ضداً لها. والذي يدل على صحة ما قلناه، أن السهو لو كان ضداً للإرادة، وقد ثبت أنه يضاد الاعتقاد، لوجب أن يكون ضداً لشيئين مختلفين غير ضدين، وقد بينا فيما تقدم أن(٤٧٢) ذلك لا يجوز به.

١٤٨ - مسألة في أن التمني إن كان معنى غير القول، فإنه يصح أن يتعلق بالموجود كما يصح أن يتعلق بالمعدوم:

قال أبو القاسم في عيون المسائل أن التمني لا يكون إلا لمعدوم.

وعند أبي هاشم أن أحدنا يجوز أن يتمنى في شيء وقع أن لا يكون وقد وقع، فيكون هذا التمني متعلقاً بهذا الشيء الموجود أن لا يكون كما كان. وهذا إن كان معنى سوى القول، فلا شبهة في أنه يصح أن يتعلق بما هذا سبيله، كما يتعلق بالمعدوم، فيتمنى أن يكون.

وإنما ذكر ذلك أبو القاسم، [٢٠٦ أ] لأجل أن عنده أن التمني هو إرادة مخصوصة، وعنده أن الإرادة لا تتعلق إلا بالمعدوم، وقد بيّنا فساد كلي[٤٧٣] الأصلين، على أنا لم نذكر هذه المسألة مع إفساد القول بأن التمني هو إرادة.

وبعد، (فإن) إفساد القول بأن الإرادة لا تتعلق إلا بالمعدوم لكان أولى.

وبعد، فإن الخلاف لا يقع في أن التمني هل يتعلق بما قلناه أم لا، لأن أبا القاسم ليس يقول بأن التمني لو كان ما ذكرتموه لكان لا يتعلق إلا بالمعدوم فيكون خلافاً آخر.

١٤٩ - مسألة في أن أحدنا يجوز أن يفعل الفعل مع العلم به من غير أن يريده:

الظاهر من مذهب أبي القاسم أن ذلك لا يصح. وعند مشايخنا أن ذلك يصحُّ أنه ممكن في نفسه. وإنما يجب أن يريد، والحال حال سلامة، لأجل أن ما يدعوه إلى المراد يدعوه إلى الإرادة، لا لأجل أن ذلك الفعل لا يمكن وجوده من غير الإرادة. وإنما اقتضى مذهب أبي القاسم ما ذكرناه، لأن عنده لا يصح أن يفعل أحدنا الفعل من غير أن يريده، لأجل أن الإرادة موجبة لذلك المراد، ولا يمكنه أن يفعل ذلك إلا بسبب. فإذاً بينّا أن الإرادة ليست بموجبة، وأنها لو كانت موجبة، لكان يصح أن يفعل مثل ذلك الفعل مع العلم به من غير إرادة، بدلالة أن الله لو أعجزنا عن أفعال القلوب وأقدرنا على أفعال الجوارح وعرفنا مالنا من النفع العظيم في تلك الأفعال، لكان يجب لمكان هذا الداعي أن نؤثرها وإن لم نكن مريدين لها، وإذا كان كذلك، لم يجب أن نريد ما نفعله لعرض يرجع إلى الداعي.

١٥٠ - مسألة في أن التقرب إرادة في الحقيقة وليست[٤٧٤] بمن:

قال أبو القاسم: التقرب من جنس التمني، والمحبة كان الإنسان يتمنى [٢٠٦ ب] ويُحبّ أن يتقرب بفعله من الله تعالى، وليس بجائز أن يكون مع الفعل، أو لو جاز ذلك لجاز أن يكون بعده، مثل العلة التي جاز من أجلها أن يكون معه.

وعند شيوخنا أن التقرب إرادة في الحقيقة، ويكون مقارناً[٤٧٥] للفعل الذي يتقرب به، فالأمر بالعكس مما يقوله أبو القاسم.

والذي يدل على صحة ما قلناه، أن أحدنا لا يكون متقرباً بفعله إلى الغير، إلاّ ويريد أن يصل إلى منزلة بذلك الفعل، ولا يكون هكذا[٤٧٦]، إلا ويكون متقرباً. ولو كان معنى غير الإرادة التي ذكرناها، لكان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأنه ليس بينهما تعلق من وجه معقول، ولأنه كان يجب أن نجد من أنفسنا الصفة التي تصدر عن ذلك المعنى، لأن هذا واجب فما يكون غير مدرك ويكون من قبيل ما تصدر عنه الصفة التي نجدها من أنفسنا، وكان يجب أن لا يضاده ما ضاد الإرادة، لأنه لو كان غير الإرادة، لكان يصح وجوده مع الإرادة، فكان يجب أن يكون مخالفاً لها غير مضاد، والشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين، بما قد تقدم القول فيه.

فأما ما يدل على أنه يقارن الفعل، فهو أن أحدنا في حال ما يصلي، يطلب القربة من الله تعالى بصلاته، ولا يجد من نفسه هذا الطلب قبل فعل الصلاة[٤٧٧]، فالأولى أن يقال أنها تكون مقارنة.

فأما قوله بأن التقرب لو جاز أن يكون مع الفعل، لجاز أن يكون التقرب مقارناً للفعل، ولم يجز أن يكون بعده.

ثم يقال: أليس الإدراك للصوت كما يُقارنه لا يجوز أن يكون حاصلاً بعده.

وكذلك حال كل إدراك لكل مدرك فإنه لا يجوز أن يحصل بعد تقضّيه وإن صحّ أن يُقارنه؟ فلا بد من بلى. فيقال له: ما أنكرت أن التقرب، وإن جاز أن يكون مع الفعل، لا يجوز أن يكون بعده. [٢٠٧ أ] وبعد، فإنا قد بيّنا أن التمني هو قول مخصوص، وليس التقرب من ذلك بسبيل. على أن التقرب لو كان تمنياً، لصح أن يتعلق بالمتقضي، لأنه يجوز أن يتمنى أحدنا فيما لم يكن حدوثه وكونه، فلو كان التقرب تمنياً، لجاز أن يوجد بعد الفعل ولما وجب أن يوجد قبله.

الكلام في الشهوة

١٥١ - مسألة في أن شهوة القبيح لا تكون قبيحة:

الظاهر من مذهب البغداديين أن شهوة القبيح تكون قبيحة، ليس لأجل أن

عندهم أن الشهوة هي الإرادة، فإن أبا القاسم فصل بين الشهوة وبين الإرادة في موضع من عيون المسائل فقال: «لا يجوز أن يفعل الفاعل في غيره إرادة فيكون الموجود فيه مريداً بها» وقال: «فأما الشهوة فميل الطباع، فالكلام فيها باب آخر». وهذا يقتضي أنه كان يذهب إلى أن الشهوة غير الإرادة. وعند شيوخنا أن شهوة القبيح حسنة وليست بقبيحة.

فالذي يدل على صحة ما قالوه، أن الشهوة لا يجوز أن تكون من فعلنا، ويجب أن تكون من فعل الله تعالى فينا. وقد ثبت أنه لا يجوز أن يختار القبيح، فيجب أن نقضي بحسن الشهوة، وسندل على أنها لا تدخل تحت مقدورنا.

دليل آخر: وهو أن الشهوة للقبيح، لو كانت قبيحة، لكان يجب أن لا يحسن من الله تعالى التكليف، لأن التكليف لا يحسن إلاّ مع شهوة القبيح والنفار عن الحسن، وكل مالا يتم إلاّ بقبيح فيجب أن يقبح. وهذا أيضاً مبني على أن الشهوة من فعل الله تعالى تحصل.

دليل آخر: وهو أن شهوة القبيح، لو كانت تقبح، لكانت إنما تقبح من حيث أنها داعية إليه وكالمفسدة فيه. فإذا بيّنا أنها لا تكون داعية إلى فعل القبيح، لم يجز أن يقال بقبحها.

والذي يدل على أنها لا تدعو إلى القبيح، أن أحدنا بما بيّناه في كتاب الشهوة، قد يشتهي مالا يخطر بالبال، ولا يجوز أن [٢٠٧ ب] يدعوه الداعي إلى الفعل، حتى يفعل الفعل لأجله، ولا يخطر ذلك بباله. ولأن الشهوة تجري مجرى التمكن من الامتناع من القبيح على الوجه الذي يشق، حتى يكون حاصلاً على الحد الذي يستحق به الثواب عليه، فيجب أن يكون بمنزلة الأقدار وسائر أنواع التمكين فلا يجوز أن يقضي بقبحه لما ذكرناه.

دليل آخر: وهو أن شهوة الحسن التي يعترف أبو القاسم بحسنها، وسائر البغداديين، تكون شهوة للقبيح أيضاً، لأن الشهوة إنما تتعلق بالجنس، أو بالضرب من الجنس. فلا فرق بين أن يكون ما هو من ذلك الجنس حسناً أو قبيحاً، في أنه يتعلق به ويلتذ بإدراكه إذا ناله.

١٥٢ - مسألة في أن الشهوة لا يجوز أن تدخل تحت مقدورنا:

ذهب البغداديون إلى أنّا نقدر على فعل الشهوة، وكذلك الجوع والعطش يقولون أنهما قد يكونان من فعلنا عند أسباب نفعلها. وعند شيوخنا أن الشهوة لا يجوز أن تكون من فعلنا.

والذي يدل على صحة ما قالوه، أن الشهوة لو كانت من فعلنا، لكان يصحّ من أحدنا أن يفعل في نفسه شهوة لما لا قيمة له، فيجتزىء به عمّاله قيمة ويتعذر الوصول إليه، وقد عرفنا أن هذا لا يمكنه مع قوة الداعي إليه.

دليل آخر ويدل على ذلك أيضاً أن الشهوة لو كانت داخلة تحت مقدور العباد، لكان من سقطت شهوته أو ضعفت، لا يحتاج إلى معالجة نفسه بالأدوية الكريهة، بل كان يفعل ذلك مبتدأ في نفسه.

فإن قيل: إنما يمكنه فعل الشهوة في نفسه، بسبب يفعله في الجسم الذي يأكله أو يشربه.

قيل له: لو كان الأمر على ما ظننته، لكان يجب أن يتولد عن الاعتماد. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون ذلك الاعتماد، لو فعله في غير ذلك الجسم، لتولدت عنه الشهوة لما قد بيّناه، وكان يجب أن تحصل الشهوة في أول ما يتناوله من ذلك [٢٠٨ أ] الدواء. وكان يجب أن يكون محل ذلك الاعتماد مماساً للقلب، أو مماساً لماماسه، حتى يصحّ أن يولد فيه الشهوة، وليس الأمر كذلك. وكان يجب أن لا يكون ذلك الاعتماد بأن يولد الشهوة أولى من أن يولد النفار، فكان يجب أن يتولد عنه الضدان، لأنه لا مخصص يخصصه بتوليد أحدهما دون الآخر.

١٥٣ - مسألة في أن الشبع والري ليسا بمعنيين:

ذهب أبو القاسم إلى أنهما معنيان، وهو مذهب الشيخ أبي علي وأبي هاشم، وقال قاضي القضاة أنهما ليسا بمعنيين.

فالذي يدل على صحة ما قاله، هو أن ذلك يتم بانتفاء شدة الشهوة لمكان تناول المشتهي. وإذا أمكن أن يعلق الشبع والري بانتفاء شدة الشهوة للطعام والماء عند

تناولهما، لم يجز أن يثبتا معنيين لأن إثبات معنى لا دليل عليه، وليس بمدرك في نفسه لا يصح لما يؤدي إلى الجهالات. ولأن الشبع لو كان معنى، لكان لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يصح وجوده مع الشهوة. أو لا يـصح فإن كان يصح وجـوده مع الشـهوة. فيجب أن يصـح وجـوده مع الشـهوة القوية. لأن ما يحيل وجوده مع الكثير منها، يحيل وجوده مع القليل منها. ولو كان يصح وجوده مع الشهوة الكبيرة، لكان يجب أن يصح أن يكون الواحد شبعان وهو في غاية الجوع، وقد عرفنا فساد ذلك، فيجب أن يقال بأنه معنى يستحيل وجوده مع الشهوة، ولو كان كذلك، لكان ضداً لها، لأنه لا وجه يشار إليه فيقال أنه يحيلها لمكان ذلك الوجه سوى التضاد. ولو كان ضداً للشهوة، لكان يستحيل مع القليل منها، كما يستحيل مع الكثير. فكان يجب في الإنسان بعد الشبع، إذا لم يكن متناهياً فيه، أن لا يصح أن يلتذّ بما يتناوله من ذلك الطعام الذي شبع منه. وقد عرفنا أنه بعد الشبع قد يُناوَل فيلذ به، وإن لم [٢٠٨ ب] تكن اللذّة سريعة. فدل ذلك على أن الشبع والريّ لا يجوز أن يثبتا معنيين.

١٥٤ - مسألة في أن الشبع والري لو كانا معنيين لكانا لا يدخلان تحت مقدورنا:

الظاهر من مذهب البغداديين أن أحدنا يصح أن يشبع نفسه بتناول الطعام، ويرويها بتناول الماء.

وعند أبي هاشم وسائر مشايخنا أنهما لا يدخلان تحت مقدورنا.

والذي يدل على أن الشبع، لو كان داخلاً تحت مقدورنا لأمكننا فعله من دون تناول الطعام، بان نبتدىء فنفعل ذلك في قلوبنا، ولأنه كان يجب أن نقدر على الشهوة المضادة له، وقد دللنا على فساده. وكان يجب لو كان من فعلنا متولداً عن تناول الطعام، أن يحصل عند أول لقمة وأن لا يفترق الحال سواء فعلنا الأكل والبلع في ذلك الجسم أو في غيره، وقد مرّ نظير ذلك فيما تقدم.

ويمكن أن يدل على أنهما ليسا بمعنيين بدليل آخر غير ما ذكرناه في المسألة التي قبلها، وهو أنهما لو كانا معنيين مضادين للشهوة والنفار، لكان يجب أن يتعلقا بالمدرك على أن يدركه كما تتعلق الشهوة والنفار على هذا الوجه. وهذا حكم واجب

في الأضداد المتعلقة بغيزها. ألا ترى أنه يجب أن يكون متعلقهما واحداً على وجه واحد؟ وقد عرفنا أن الشبع إنما يحصل بعد تقضّي الإدراك، ولا يحصل متعلقاً بالشيء على أن يدركه كما تتعلق الشهوة والنفار.

١٥٥ - مسألة في أن الشهوة لا تحتاج في زيادتها إلى زيادة بنية:

ذكر أبو القاسم في عيون المسائل أن الشهوة تحتاج في زيادتها إلى زيادة بنية. وعندنا لا تحتاج إلى ذلك، بل اليسير من الشهوة كالكثير، في أنه يصح مع قدر واحد من البنية.

يدل على ذلك أن كل ما احتاج إلى بنية [٢٠٩ أ] عن صحة الحاسة أو عن حضور المرئي[٤٧٨]، لأنه ليس يجوز أن يحصل إلاّ عند تكامل هذه الأمور وعند ارتفاع الموانع، فيجب أن يتولد عن الجميع. ولا يجوز أن تكون الأسباب الكثيرة مولدة لمسبب واحد لم يتقدم ذكره.

ولا يمكن أن يقال أن هذه الأمور كلها تولد إدراكات، فالذي يولد بعضها غير الذي يولده الآخر، فلا يلزم ما ذكرتموه، ويكون هذا بمنزلة اعتمادات تحصل في الجسم فتولد. ألا ترى أن ما يولده بعضها غير ما يولده الآخر، لأنا قد بيّنا فساد هذا السؤال في المسألة التي ذكرنا فيها أن أحدنا لا يصح أن يفعل العلم في غيره. وبعد، فلو كان الإدراك متولداً عن فتح الجفن، لكان يجب أن لا يبصر من لم يخلق له أجفان.

فإن قيل: أن حضور المدرك يولد الإدراك.

قيل له: هذا فاسد، لأن ذلك المدرك لو كان يولد في غيره، لوجب أن يكون السبب مولداً في غيره ولا يماس محله محل ذلك المسبب، ولا يماس ماماسه، ونحن ندرك اللون من غير أن يكون محل اللون مماساً للبصر أو مماساً لماماسه.

فإن قيل: أنه يماس محل اللون ماماس البصر وهو الشعاع.

قيل له: لو[٤٧٩] قدّر لون لا في محل، لكان يصحّ أن ندركه ولم يحصل فيه ما ذكرته. وإنما قلنا هذا، لأن هذا اللون المقدر لو حصل ووجد، لكان على الصفة التي لو أدرك لما أدرك إلاّ لكونه عليها. والواحد منا حاصل على الصفة التي لو أدركه لما

أدركه إلاّ لكونه عليها والموانع مرتفعة، فكان يجب أن ندركه.

وسنبين في مسألة مفردة، أن اتصال الشعاع ليس بشرط، وإنما يجب أن يعتبر حصول قاعده الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر بينه وبينه، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر. على أنه كان يجب أن يكون مدركاً للمحجوب بأن يفعل في البصر السبب، وإذا حصل هذا السبب وكان المحل محلاً للإدراك فالواجب [٢٠٩ ب] ان يحصل المسبب.

فإن قيل: إنما يولد ذلك بشرط أن لا يكون حجاب، لأن حصول قاعدة الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين المرئي، ولا ما يصلح أن يكون فيه ساتر، يجب أن يكون من تمام صحة الحاسة، فلا يولد السبب الإدراك ما لم يحصل الشعاع على هذه الصفة، والحجاب يمنعه من ذلك، فلهذا لم يتولد الإدراك مع الحجاب.

قيل له: إن الذي يعد في جملة صحة الحاسة نفاذ الشعاع منها، لا حصول قاعدة الشعاع مع هذا المرئي على الصفة التي ذكرتها، لأن الحجاب لا يؤثر في فساد الحاسة. فإذا كانت الحاسة صحيحة، ولم يوجد فيها ما يضاد الإدراك، أو يجري مجرى المضاد له، فالواجب أن يحصل الإدراك وأن لا يحتاج إلى أن تحصل قاعدة الشعاع بحيث لا ساتر.

فإن قيل: ألستم قد قلتم أن كون أحدنا حياً إنما يقتضي كونه مدركاً، بشرط صحة الحاسة، وبوجود المدرك، وارتفاع الموانع؟ فلم لا يجوز أن يكون سبب الإدراك إنما يولد بشرط الحاسة، ووجود المرئي، وارتفاع الموانع؟

قيل له: إن الصفة لا يمتنع أن لا تقتضي صفة أخرى إلا بشرائط، ولا يمتنع أن يكون في تلك الشرائط أمور منفصلة عمن يختص بتلك الصفة، كما نقول إن كون الذات قادراً تؤثر به صحة الفعل بشرط ارتفاع الموانع. وارتفاع الموانع بمنزلة الأمر المنفصل، وليس كذلك السبب، لأن الشرط في توليده لا يجوز أن يكون منفصلاً، بل لا بد من أن يكون مختصاً بمحله أو محل السبب. فإذا حصل السبب، وكان المحل محتملاً للمسبب، ولم يحصل في نفس المحل ما يمنع السبب من التوليد من ضدٍّ أو جارٍ مجرى الضد، أو سبب آخر يولد ضد ما يولده، فالواجب أن يحصل المسبب [٢١٠ أ]

اعتباراً بسائر الأسباب. فقد بان أنه كان يجب أن يولد الإدراك، وإن كان المدرك محجوباً، أو بعيداً، أو رقيقاً. ولا يجوز أن يكون الإدراك من فعل الله تعالى، لأنه كان يجوز أن يخلق فينا الإدراك مع وجود المدرك، وصحة الحاسة، وارتفاع الموانع. وإذا جوزنا ذلك لزم الجهالات، وقد تقصّى ذلك في الكتب.

فإن قيل: فيجب أن يجوز من الله تعالى أن لا يخلق العلم بما يدركه.

قيل له: يجوز ذلك ويخرج المدرك من أن يكون كامل العقل.

فإن قيل: إن كونه حياً طريق إلى وجود الإدراك، إذا كانت الحاسة صحيحة، وارتفعت الموانع، ووجد المدرك. فكذلك يجب أن يخلق الله الإدراك. كما أن الإدراك عندكم طريق إلى العلم بالمدرك.

قيل له: هذا لا يصح، لأجل أن الإدراك لو كان معنى لكان جنس الفعل، وجنس الفعل لا يستند إلى طريق.

يبين ذلك أن الاعتقاد الذي ليس بعلم لما كان جنس الفعل، لم يستند إلى طريق، فيجوز أن يحصل من غير طريق ومن غير أن يجوز أن يستند إليه. ولما كان العلم فعلاً واقعاً على وجه[٤٨٠]، ولم يكن جنس الفعل، لم يمتنع أن يستند إلى طريق. فثبت بذلك أن الاعتقاد المجرد، إنما لم يستند إلى طريق، لأنه جنس الفعل محال ما كان جنس الفعل[٤٨١]، فإنه لا يجوز أن يستند إلى طريق.

فإن قيل: كل ما[٤٨٢] تلزمون من يخالفكم في هذه المسألة، ينقلب عليكم في الشعاع، لأنه يجب أن تجوزوا مع صحة الحاسة، وفتح الجفن، وحضور المرئي، أن لا ينفصل الشعاع من البصر.

قيل له: متى لم ينفصل الشعاع من البصر، والحال ما ذكرته، لم يكن البصر صحيحاً، وكان بمنزلة العين المظلمة التي لا نرى بها.

فإن قيل: فيجب أن تجوزوا [٢١٠ ب] مع ما[٤٨٣] ينفصل من الشعاع، أن يقلبه الله تعالى عن أن يتصل بالأجسام حتى لا تَروه، لم يلزم عليه كل جهالة. ويجب أن تجوزوا في كل ما ترونه أنه أصغر مما رأيتموه، إلاّ أن الشعاع الذي انفصل من نقطة

الناظر كبير، فلذلك تقدرون ما ترونه من الأحسام كبيراً. وكذلك يلزمكم أن تجوزوا أن يكون كل ما(٤٨٤) ترونه أكبر. إلا أنكم تجدونه على هذا الحد لقلة ما يفصل من الشعاع عن أبصاركم.

ومتى قلتم عند ذلك أن العلم الضروري الذي حصل فينا أمننا مما ذكرته.

قيل لكم: ومخالفوكم يقولون إن العلم بأنه ليس بحضرتنا فيلة ونحن لا نراها، أمننا من هذا الشك والتجويز.

قيل له: أما ما سألت عنه أولاً، فإن الجواب عنه، أن الشعاع متى لم ينفذ في السمت الذي يُنظر فيه، وقلب عن تلك الجهة، لم تكن الحاسة صحيحة، فنحن لا نجوز ذلك مع صحة الحاسة. وإذا لم نجوز، لم ينقلب علينا ما ألزمناهم(٤٨٥)، لأنهم جوزوا أن لا يروا ما بحضرتهم من الأجسام العظيمة، وحالهم في صحة العين هذه الحال. وما ذكرناه من الموانع مرتفعة. يبين ذلك أن العين متى لم ينفذ الشعاع عنها في السمت الذي ينظر فيه الناظر وانقلب إلى جهة أخرى، كانت بمنزلة العين الحولاء الشديدة الحول. ونحن نعلم ضرورة صحة حاستنا.

وكذلك نقول فيما سألت عنه ثانياً، لأنا نعلم ضرورة أن ما أدركناه، هو على الحد الذي أدركناه، والحال هذه. وليس يقدح في هذا العلم تجويز أن يكثر الشعاع مرة، فيخيل إلى الإنسان أن ما رآه أكبر، ويقل أخرى، فيخيل إليه أن ما رآه أصغر.

ألا ترى أنا نثق بما ندركه، متى حصل فينا ما ذكرناه من العلم بأنه مهما كان بين أيدينا جسم وحالتنا [٢١١ أ] هذه رأيناه، وإن لم نعلم تفصيل ما ينفصل من الشعاع عن العين. وليس كذلك سبيل ما قاله من خالفنا في الرؤية، لأن العلم بانه ليس بحضرتنا جسم عظيم لشاهدناه، مستنداً إلى العلم بأنه مهما كان رأيناه. بدلالة أن الأعمى لما جوز أن يكون ولا يراه لم يثق بانتفائه، وكذلك لما جوزنا أن يكون بين أيدينا ملائكة(٤٨٦) ونحن لا نراهم، لم نثق بانتفائهم. وإمارة أن يكون أحد الأمرين مستنداً إلى الآخر، أن ما يستند إليه متى زال، فعلى طريقة واحدة يزول الثاني، وإذا حصل صح أن يحصل الثاني، وقد تقصّينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف بيننا وبين المشبهة والمجبرة والخوارج والمرجئة فلا وجه لإعادته.

فإن قيل: إن المحل إذا احتمل عرضاً من الأعراض وكان له ضد. لم يخل منه ومن ضده. وإذا لم يكن له ضد لم يجز أن يخلو منه. فلهذا أوجبنا وجود الإدراك إذا صحت الحاسة، ووجد المدرك، وارتفعت الآفات والموانع.

قيل له: إنا قد أفسدنا هذا الأصل فيا تقدم فلا وجه لإعادته.

وبعد، فلا قدر من الإدراك يشار اليه الا والمحل يحتمل أضعافه وأضعاف أضعافه فيجب أن يوجد فيه مالا يتناهى من الإدراك.

واعلم أنه يمكن أن يبتدأ فيقال، لو كان الإدراك معنى، لصح أن يوجد فينا الإدراك للمحجوب والدقيق والبعير، وحالتنا هذه في الشعاع سواء. قيل في الإدراك إنه من فعلنا أو من فعل الله تعالى فينا ولا يمكن ما بيناه كيف تجب صحة إدراكنا للمعدوم.

دليل آخر: وقد استدل أبو هاشم في الجامع والأبواب على ذلك، بأن قال: قد ثبت أن الله تعالى مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وإذا كان [٢١١ ب] كونه حيا يؤثر في كونه مدركاً، فكون الواحد منا حيًّاً يجب أن يؤثر في كونه مدركاً. ولا يجوز أن تكون الصفة موجبة عن علة، ومقتضاة عن صفة أخرى. وإذا صحت هذه الأصول، وجب أن لا يكون الإدراك معنى.

فإن قيل: إن أبا القسم لا يسلم أنه تعالى مدرك في الحقيقة.

قيل له: إنا نستدل من بعد، أن الله تعالى مدرك لسائر المدركات.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إن الله تعالى مدرك لكونه حياً؟

قيل له: لأنه لما وجب كونه مدركاً عند وجود المدرك، واستحالة أن يكون مدركاً عند عدمه، وجب أن لا يخلو الحال فيه من أحد أمرين: إما أن يكون هناك أمر يكون تعليق كونه مدركاً هويـة أولى، أو لا يكون.

فإن لم يكن هناك أمر تعلق كونه مدركاً به[٤٩٧]، فالواجب أن يكون مدركاً لوجود المدرك. وقد ثبت أنه لا يصح أن يكون وجود المدرك علة في كونه مدركاً، لأنه لو كان كذلك لكان يستحيل أن ندرك الضدين في حالة واحدة، وكان يجب أن

يحصل إدراكهما على صفتين ضدين، وكان يجب أن يدرك أحدنا لوجود المدرك. وهذا يقتضي نفي الإدراك، مع أنه فاسد، لأنه كان يجب أن يدرك وإن غمض عينه.

ولا يمكن أن يقال إن وجود المدرك إنما يوجب كونه مدركاً إذا صح أن يدرك، لأن ما أحال معلول العلة يحيل حصول العلة على الوجه الذي يوجب الصفة. وكان يجب أن يكون ما يوجب كون أحدنا مدركاً منفصلاً عنه، لأنه قد يدرك ما يكون منفصلاً. وإذا صح ما قلناه، فلا بد من أن يكون المؤثر في كونه مدركاً، أمراً زائداً على وجود المدرك، وذلك الأمر ليس يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون وجود الإدراك، أو يكون صفة للمدرك.

ولا يجوز أن يكون وجود الإدراك، لأن الله تعالى لا يجوز أن يدرك بإدراك [٢١٢ ب] يحله تعالى عن أن يكون محلاً، لأنه لا يصح أن يدرك بإدراك إلا بعد استعمال محله ضرباً من الاستعمال، كما نقوله في الحياة إنها لا يجوز أن يدرك بها إلا بعد استعمال محلها ضرباً من الاستعمال، وتلك الطريقة تنقل إلى ها هنا. وليس يجوز أن تكون الصفة التي تؤثر في كونه مدركاً سوى كونه حياً، لأنه لا شبهة في أن تعليل كونه مدركاً بكونه عالماً قادراً أو موجوداً لا يصح، فيجب أن يقال إن ذلك كونه حياً.

ولا يجوز أن يقال يعلل بما هو عليه في ذاته، لأن الصفة الذاتية لا تقتضي صفة أخرى بشرط منفصل، كما أن كون الجوهر جوهراً لا يؤثر في تحيزه بشرط منفصل. وإنما وجبت هذه القضية، لأن التحيز من مقتضى صفة الذات، بدلالة أن المنافاة لما لم تكن مقتضاه عن صفة الذات، صح أن تقف على شرط منفصل، وهو أن يصادف وجود ما ينافيه. فثبت بهذه الجملة أن الله تعالى مدرك لكونه حياً.

وبعد، فإن أحدنا إذا استحق كونه مدركاً على الحد الذي يستحق القديم تعالى عليه كونه مدركاً، فلو كان مدركاً لما هو عليه في ذاته، لكان يقع بالإشتراك فيه التماثل، كما أنه لو شاركه غيره في القدم ووجوب كونه عالماً، وقادراً، وحياً، لكان مثلاً له.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون أحدنا مدركاً لعلة، وإن كان مدركاً لكونه حياً؟

قيل له: إذا ثبت أن مع كونه حياً، ووجود المدرك، وسلامة الأحوال، ويجب أن يدرك، لم يكن للعلة تأثير. وقدح هذا في تعليل الصفة بالعلة، لأن من حق العلة أن يحصل بحصولها الحكم ويرتفع بارتفاعها.

ذكر أسئلتهم في هذه المسألة والجواب عنها: [٢١٢ ب]

قالوا: قد ثبت أن الواحد منا حصل مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً وذاته موجودة في كلا الحالين، فيجب أن يكون مدركاً لعلة، إذ لو لم يكن هناك علة، لما كان بأن يدرك في حال(٤٨٨) أولى من أن يدرك في حال أخرى.

الجواب إن تجدد الصفة إنما يدلّ على العلة إذا تجددت، مع جواز أن لا تتجدد. والحال واحدة والشرط واحد. وثبت أنه لا يجوز أن يكون المؤثر فيها أمراً آخر سوى وجود علة. وليس يمكن فيما ذكرتموه هذان الشرطان، لأن أحدنا عندما يصح أن يدرك، يجب أن يدرك، ومتى لم يكن مدركاً، استحال أن يدرك. وقد بينا أن الصفة التي تجب عند الصحة، لا يجوز أن تكون لعلة.

وبعد، فإنكم لم تبطلوا القول بأنه مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك وارتفاع الموانع والآفات.

فإن قالوا: لو كان مدركاً لكونه حياً، لوجب أن يدرك ما دام حياً.

قيل له:إن كونه حياً يقتضي كونه مدركاً بهذه الشرائط ،فلهذا يصح أن يكون حياً ولا يكون مدركاً، بأن لا تكون الشرائط حاصلة. ولا يمتنع أن تكون الصفة مقتضية لصفة أخرى بشرط، فيحصل المقتضي ولا يحصل المقتضى، بأن لا يكون الشرط حاصلاً، كما قد عرفنا أن كون الذات قادراً يؤثر في صحة الفعل شرط ارتفاع الموانع وما يجري مجراها. فلهذا يجوز أن يكون قادراً ولا يصح منه الفعل، بأن لا يكون الشرط حاصلاً. وإذا كان كذلك، بطل ما قلتموه. ويقال لأصحاب أبي علي إن تعلقوا بهذا السؤال، يلزمكم أن يكون الله تعالى مدركاً بإدراك.

سؤال: [٢١٣ أ] قالوا: قد عرفنا أن أحدنا مع كونه حياً وما يختص به من صحة البدن وصلابة الجسم، كما يصح أن يقدر يجب أن يقدر، ولا يجوز أن لا يكون قادراً، كما أنه مع ما(٤٨٩) يصح أن يدرك يجب أن يدرك، ولا يجوز أن لا يدرك. فلئن كان

هذا موجباً لنفي الإدراك، فالواجب أيضاً أن تنفوا القدرة، وتقولوا بأن أحدنا إنما يكون قادراً لكونه حياً بشرط صحة البدن وسلامته وصلابته.

الجواب: ليس يمكن أن يقال: بأن أحدنا مع صحة أن يقدر يجب أن يقدر. ألا ترى أنه يجوز أن يساوي غيره في الصحة والسلامة وصلابة الجسم، ومع هذا فإنه لا يساويه في كثرة الأفعال، حتى يكون أحدهما مع هذا أقدر من الآخر، وربما تكون الصلابة أقل، ويكون ذلك الحي أقوى. وهذا كما نعلم من حال الحية أنها تمنع إذا دخلت جحرها من الإخراج من الجحر والجذب منه، وإن كانت[٤٩٠] صلابتها دون صلابة رجل قوي منا. على أن هذا لو كان من باب إذا صح وجب، كما قلنا في كونه مدركاً لوجب أن يصح من أحدنا الابتداء بالفعل في كل بعض من أبعاضه، كما أنه يصح أن يدرك. وقد علمنا أنه كما يصح أن يدرك شحمة الأذن، لا يصح أن يبتدىء بالفعل فيها.

وبعد، فلو كان كون أحدنا حياً يؤثر في كونه قادراً، لوجب أن يكون قادراً على مالا يتناهى من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد. وكان يجب أن تكون الصفة الواحدة متعلقة بما هذا سبيله، لأن ليس هناك وجه يقتضي حصر المقدور من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد.

ولا يجوز أن يقال، [٢١٣ ب] إن انحصار الصفة تؤثر في إنحصار متعلقها، لأن القديم تعالى على صفة واحدة بكونه قادراً، ويعلق مع ذلك كونه قادراً بما لا نهاية له من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد.

ولا يمكن أن يقال إن مقدورنا على هذا الحد إنما انحصر لأن الصفة متحددة، لأنها مع تحددها لم ينحصر تعلقها من الجنس الواحد، في المحل الواحد، في أوقات، ولا من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحال، فليس لتحدد هذه الصفة تأثير في حصر متعلقها.

ولا يمكن أن يقال أن هذا مثل كونه مدركاً في أنه لا يتعلق إلاّ بمتعلق[٤٩١] واحد، لأجل أنه لا[٤٩٢] يمتنع أن يقال. أن من حق صفة المدرك اذا كانت واحدة. أن لا يكون لها إلاّ متعلق واحد. حتى اذا أدرك أمرين كان حاصلاً على

صفتين. ويستوي في ذلك حال كل مدرك، ولهذا نقول إن القديم تعالى يحصل على صفات بكونه مدركاً لمدركات. وليس كذلك صفة القادر، لأنه لا يجوز أن يقال إن من حق هذه الصفة، إذا كانت واحدة ان لا تتعلق إلاّ بمتعلق واحد، من جنس واحد، في وقت واحد، في محل واحد، لأن القديم مع أنه على صفة واحدة بكونه قادراً، يتعلق بمالا يتناهى من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد.

وإذا كان لا قدر يشار إليه من المقدور، إلاّ ويصح أن يقدر أحدنا على أضعافه وأضعاف أضعافه، ثم لم يجب أن يقدر عليه لما بيّنا أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يقدر على مالا يتناهى، لم يلزم على دليلنا في نفي الإدراك أن ينفي القدر. ولا يمكن أن يقال [٢١٤ أ] إن الزيادة في الصلابة شرط في تزايد الصفة، كما أنه شرط في زيادة القُدر، لأنا قد بيّنا أنه يجب مع أن الصفة واحدة إن كان الأمر على ما قلتموه، أن تتعلق تلك الصفة بكل ما يصح أن تكون مقدوراً له في كل حال من الأحوال، حتى يقدر لمكان تلك الصفة على مالا يتناهى مع أن الجنس والوقت والمحل واحد. وقد عرفنا أنه محال، لأنه يوجب أن لا يقع التفاضل بين القادرين، وأن يصح من الضعيف منا حمل الجبال، بل ممانعة القديم تعالى. فلا يجوز أن يقال أنه إذا صح أن يقدر، وجب أن يقدر، كما بيّنا أنه مع ما[٤٩٣] يصح أن يدرك يجب أن يدرك.

سؤال: وربما تقولون: إذا كنتم لا تثبتون الإدراك فكيف يصح أن تقولوا أنّ ها هنا يمنع من الإدراك؟ وكيف يمنع عما[٤٩٤] لا يصح أن يحصل؟

الجواب: يقال لهم إن ذلك المانع يمنع من أن يحصل أحدنا على صفة المدرك، فإن نازعوا بأن[٤٩٥] لأحدنا صفة بكونه مدركاً، فالكلام فيه بيّن. مع أنا نقول لهم لا يجوز أن تقع المنازعة في علة الصفة، إلاّ ويكون مسلمة، على أنكم إذا أوردتم هذا الكلام ظناً منكم بأنا مع قولنا بنفي الإدراك، لا يمكننا أن نثبت الموانع مع مذهبنا في نفي الإدراك، سقط سؤالهم عنا.

وبعد. فإن كنتم لا تثبتون غير ذات الحي. وغير ذات الإدراك. فكيف يسوغ تعليلكم كونه مدركاً بوجود الإدراك؟ وانتم لا ترجعون بكونه مدركاً إلاّ إلى الإدراك؟ وهل هذا إلاّ تعليل الشيء بنفسه؟ وكأنكم قلتم إذا حصل فيه إدراك بعد

أن لم يكن. فقد حصل فيه إدراك بعد أن لم يكن. وهذا تكرار لا فائدة فيه. ولا يتكلم به محصّل. بلغت القراءة.

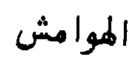
تمّ الكتاب والحمد لله رب العالمين، وصلواته على رسوله سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين، وسلامه عليهم أجمعين. [٢١٤ ب]

فرغ من نساخته العبد الفقير إلى الله عز وجل، الراجي يوسف بن عواض بن عبد الله بن الحسين بن زعكم بن الخزرج في شهر ربيع الآخر من شهور سنة سبع وعشرين وستماية سنة. حامداً الله تعالى ومصلياً على رسوله محمد النبي وآله وسلم تسليماً كثيراً. وهو يسأل الله تعالى المغفرة وحسن الخاتمة له ولوالديه وأصاحبه ولكافة المؤمنين والمؤمنات الأحياء والأموات، إنه غفور رحيم.

نسختُه من نسخة وردت من السّلم، كتبت في ذي القعدة من سنة ثلاث وستين واربعماية، بخط علي بن الحسن بن علي الزيدي العدليّ.

رحمة الله عليه ورضوانه.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل[٤٩٦]



(١) حدّد ابن متويه في التذكرة (ص ٣٤) الأعراض كما يلي: « وجملة ما ثبت بالدليل أنه عرض هو الألوان والطعوم وللروائح والحرارة والبرودة والرطوبة والسوسة والأكوان والتألف والاعتماد والألم والصوت والحياة والقدرة والشهوة والنفار والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر والفناء.. ».

(٢) قارن بابن متويه في التذكره (ص ٢٥٦): « فصل في تماثل الألوان ».

(٣) في الأصل طمس يجعل القراءة عسيرة.

(٤) قارن بالتذكرة لابن متويه (ص ٢٥٤).

(٥) [لوانا] مضافة في الهامش.

(٦) الكلام السابق بدءا من [لوجب ان يكون..] مضافة في الهامش.

(٧) قارن بفصل ابن متويه في تذكرته (ص ٢٥٩) بعنوان « فصل في جواز حصول المتاسكين في مكان واحد ».

(٨) الكلام السابق بدءاً من [انهما يجريان..] مضافة في الهامش.

(٩) [القلب. صحح] مضافة في الهامش

(١٠) [اجتمعا] في الأصل.

(١١) الكلام السابق بدءا من [والحل مع كونه] اضافة في الهامش.

(١٢) [يبقا] في الأصل.

(١٣) [اسولتهم] في الاصل.

(١٤) [مسله] في الأصل.

(١٥) قارن بابن متويه: التذكرة (ص ٢٨٨ وما بعدها): « فصل في إمكان بقاء اللون ».

(١٦) في الأصل طمس بعطي بضع كلمات اجتهدنا في قراءتها.

(١٧) اي لأمر يرجع اليه.

(١٨) [اسولتهم] في الأصل.

(١٩) الكلام السابق بدءا من [فقد أبطلناه...] إضافة في الهامش.

(٢٠) الجملة من [فكذلك...] مكررة في الأصل.

(٢١) في الأصل عبارة [تلف القراءة] ثم في وسط الصفحة [ويتلوه في الجزء الخامس سؤال. وصلى الله على رسوله محمد النبي].

(٢٢) في أعلى الصفحة نجد ما يلي: [الجزء الخامس من الخلاف بين أبي هاشم والبغداديين] ثم عبارة: [بسم الله الرحمن الرحيم].

(٢٣) [أوقد] في الأصل.

(٢٤) القبيطا هي نوع من الحلوى.

(٢٥) أسقط الناسخ رقم هذه المسألة. فاختلف ترقيمنا للمسائل عن ترقيم الناسخ فيما تبقى من الكتاب.

(٢٦) قارن بتذكرة ابن متويه (ص ٣٠٢ وما بعدها).

(٢٧) [يقال انّا] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.

(٢٨) [لأن ذلك) في الأصل.

(٢٩) في الأصل العبارة التالية: [بلغت القراءة].

(٣٠) [ان يولد] اضافة فوق السطر.

(٣١) قارن بالتذكرة لابن متويه ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣٢) الجملة من [وان استحال...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٣) في الأصل عبارة زائدة تود الى الناسخ هذا نصها [والدليل الذي ذكرنا قبل هذه الدلالة كان بعد هذه في أصل النسخة، والتقديم والتأخير وقع من جهة الناسخ.]

(٣٤) التذكرة لابن متويه (ص ٢٥٣): «أجناس الأكوان عندنا هي السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة، وهي خمسة. فهذه هي الألوان الخالصة التي لا تتركب من غيرها، وما عداها فهو مركب.. وفي الأوائل من جعل اللون الخالص هو البياض وجعل غيره مركباً وهذا لا يصح..».

(٣٥) [لأن] في الأصل

(٣٦) [مكُوُنهُ] في هامش الأصل.

(٣٧) [منه] في الأصل.

(٣٨) [يقال انه] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٩) [الأخير] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.

(٤٠) [ويعلم انه يحدث عنه] ساقطه من النص ومضافة في الهامش.

(٤١) [تكونا] في الأصل.

(٤٢) [احديهما] في الأصل.

(٤٣) تعليقاً على هذا الكلام نجد في الهامش العبارة التالية [إعرف واعجب].

(٤٤) [النماء] بمعنى [النمو].

(٤٥) [طارٍ] في الأصل.

(٤٦) [كل] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.

(٤٧) [غيره] في الأصل.

(٤٨) [في الحال الحب] في الأصل و [الحب في الحال] اوضح وأصرح.

(٤٩) في الهامش عبارة [بلغت القراءة] إشارة الى مراجعة الناسخ أو مراجعة مراجع آخر.

(٥٠) [الجز] في الأصل، وهي ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٥١) [متجملها] في الأصل.

(٥٢) [سببه] في الأصل. وهي مصححة في هامش الأصل حيث جاء [أظنه المسبب].
(٥٣) [الصاد] في الأصل. وهي مصححة في هامش الأصل حيث نجد [أظنه السماد]. ومن الواضح أن التصحيح لأحد القراء.
(٥٤) [الصاد] في الأصل. وفي الهامش العبارة التالية: [السماد، الزبل للأرض].
(٥٥) [سواء] ساقطة في النص ومضافة فوق السطر.
(٥٦) [به] في الأصل.
(٥٧) أي هواء.
(٥٨) [الجراحة] في الأصل.
(٥٩) [طلاه] في الأصل.
(٦٠) [نحوه] ساقطة من النصّ ومضافة فوق السطر.
(٦١) [المسلة] في الأصل:
(٦٢) [مع] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.
(٦٣) [الا اذا تجذنا للحجر] في الأصل.
(٦٤) [أي] في الأصل.
(٦٥) [كان] في الأصل
(٦٦) [الاستدال] في الأصل.
(٦٧) العبارة غير واضحة وهي اقتراح من عندنا.
(٦٨) [فيه] في الأصل.
(٦٩) [إلا] في الأصل.
(٧٠) [منه] في الأصل.
(٧١) [كثر] في الأصل
(٧٢) [منع]
(٧٣) الجملة ابتداء من [فيه الماء اذا...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٧٤) [تراجع جذب] في الأصل.
(٧٥) [فأن] في الأصل.
(٧٦) [رأسه] في الأصل.
(٧٧) [الجراحة] في الأصل.
(٧٨) الجملة ابتداء من [أن يقال ان تلك...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٧٩) اي خفة.
(٨٠) [فأنه] في الأصل.
(٨١) [بما] في الأصل.
(٨٢) [وبين أن يكون على صفحة] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٨٣) [البيش]

(٨٤) [فبه] في الأصل من الواضح ان الكلام مجزوء. وان هناك بضع كلمات أو أسطر مطموسة. إلا أن المعنى قد استقام وأصبحت الفكرة واضحة. وعند هذا الحد ينتهي الجزء الخامس بحسب تقسيم الناسخ للكتاب، يليه صفحة بيضاء ثم صفحة أخرى تتوسطها العبارة التالية: [الجزء السادس من الخلاف بين ابي هاشم والبغداديين. املاء أبي رشيد].

(٨٥) تبدأ الورقة [٦٨ ب] بالعبارة التالية [بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين].

(٨٦) سورة (المؤمنون) آية ١٢.

(٨٧) سورة (المؤمنون) آية ١٣.

(٨٨) [صحح] في الأصل.

(٨٩) [يحله] في الأصل.

(٩٠) [فاسدان] في الأصل.

(٩١) في النص بضع كلمات غير واضحة تماماً.

(٩٢) [يحصل] في الأصل.

(٩٣) [بحيثهما] في الأصل.

(٩٤) كتاب سيبويه (ت. عبد السلام هارون) ١٢/١: «هذا باب علم ما الكلم من العربية. فالكلم: اسمٌ، وفعل. وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل..».

(٩٥) قارن بالتذكرة ص ٣٩٦ وما بعدها. وانظر الصاحبي لابن فارس ٣١ - ٣٤، الخصائص لابن جني ٤٠/١ - ٤٧، المزهر للسيوطي ٨/١ - ٣٠.

(٩٦) [جُعل] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٩٧) يمكن في الأصل، وهي مصححة فوق السطر.

(٩٨) سورة البقرة آية ٣١.

(٩٩) الجملة ابتداء من [فلم لا يجوز مثله...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(١٠٠) في الهامش اضافة [في الدار] وهي للتوضيح

(١٠١) عبارة [في صفه] ساقطة في الأصل وفي الهامش عبارة [أظن في فصه].

(١٠٢) [كلي] في الأصل.

(١٠٣) [معاني] في الاصل.

(١٠٤) [صيغة] في الهامش

(١٠٥) في الأصل طمس يغطي بضع كلمات وقد اجتهدنا في قراءتها.

(١٠٦) في الأصل طمس يغطي بضع كلمات وقد اجتهدنا في قراءتها.

(١٠٧) [له] في الأصل.

(١٠٨) التذكرة لابن متويه (٣٠٧): «الألم هو معنى يحدث في الحي منا عند التقطيع، ويتعلق به النفار. وهو من المدركات».

(١٠٩) [بادراكه] في الأصل.

(١١٠) [ذلك] إضافة في الهامش.
(١١١) [يؤلم] اضافة في الهامش.
(١١٢) [فقد] اضافة في الهامش.
(١١٣) في الأصل العبارة التالية [بلغت القراءة] ثم يتلوها في أسفل الصفحة ما يلي: [تم هذا الجزء ويتلوه السابع إن شاء الله تعالى، فان قلنا أن الشهوة وحصول الادراك للحلاوة].
(١١٤) تبدأ الصفحة بعبارة: [بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله] على اعتبار أن هذا هو الجزء السابع بحسب تقسيم الناسخ للكتاب.
(١١٥) [معا] في الأصل.
(١١٦) العبارة مطموسة في الأصل.
(١١٧) عبارة [الشهوة تولد] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١١٨) [حالة] في الأصل.
(١١٩) العبارة السابقة بدءاً من [فإن كان..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١٢٠) [كلي] في الأصل.
(١٢٣) [كان] في الاصل.
(١٢٢) قارن بالتذكرة لابن متويه ٤٦٨ وما بعدها.
(١٢١) عبد الجبار بن أحمد شرح الأصول الخمسة (ص ٩٦): الأكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.
(١٢٤) قارن بالتذكرة لابن متويه ٤٧١ وما بعدها.
(١٢٥) [هكذي] في الأصل.
(١٢٦) [رأى] في الأصل.
(١٢٧) [فالواجب] في الأصل.
(١٢٨) العبارة السابقة بدءاً من [فأما شيخنا أبو علي...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش. وقارن بالتذكرة لابن متويه ٤٦٧ - ٤٧٠.
(١٢٩) [ممن] في الأصل.
(١٣٠) [طار] في الأصل.
(١٣١) [كان] في الأصل.
(١٣٢) [ثبتت] في النص وهي مصححة في الهامش.
(١٣٣) قارن بالتذكرة لابن متويه ٤٩٢ وما بعدها.
(١٣٤) [إنما] في الأصل بدون [انه]
(١٣٥) [ان] زائدة في الأصل.
(١٣٦) [يليه] في الأصل.
(١٣٧) [له] في الأصل.
(١٣٨) [يلبه] في الأصل.
(١٣٩) [جميعه] في الأصل.

(١٤٠) [يليه] في الأصل.
(١٤١) [لبزر] في الأصل وبجانبها في الهامش كلمة [ييل].
(١٤٢) [اعلا] في الأصل.
(١٤٣) [يتسانا] في الأصل.
(١٤٤) [انها] في الأصل.
(١٤٥) [الصحيفة] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١٤٦) [أجزائها] في الأصل.
(١٤٧) [أجزاؤها] في الأصل.
(١٤٨) أي كما يتحرك هو.
(١٤٩) الواو زائدة على الأرجح.
(١٥٠) [الجنسين] في الأصل.
(١٥١) [الأخرى] في الأصل.
(١٥٢) [الظاهر] في الأصل.
(١٥٣) [أحديهما] في الأصل.
(١٥٤) كذا في الأصل، ولعل الأصح [لأن الجزء اذا كان لا يتحرك لا يصح أن يتحرك الجسم]
(١٥٥) [فارق] في الاصل.
(١٥٦) [به] في الأصل.
(١٥٧) الكلام بدءاً من [وإنما فارق جزءاً...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(١٥٨) في الأصل العبارة التالية: [ويتلوه الكلام في مسألة أن الجسم يجوز أن يتحرك في مكان. بلغت المقابلة. ويتلوه الكلام في الجزء الثامن. الجزء الثامن من الخلاف بين البغداديين والبصريين. إملاء الشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد].

(١٥٩) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وحده وصلى الله على النبي وآله] على اعتبار أن هذه بداية الجزء الثامن بحسب تقسيم الناسخ.

(١٦٠) العبارة بدءاً من [وكذلك يصح وجود...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش، وقارن بالتذكرة لابن متويه ٤٩٣ وما بعدها.

(١٦١) [شيئاً] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١٦٢) [له] في الأصل.
(١٦٣) [له] في الأصل.
(١٦٤) [الجوهراً] في الأصل.
(١٦٥) العبارة بدءاً من [أن نعتقد هذا..] في آخر الفقرة السابقة، ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١٦٦) [احدهما] في الأصل.
(١٦٧) قارن بالتذكرة لابن متويه ٤٩٤ - ٥٠٢.

(١٦٨) [تكافى] في الأصل.
(١٦٩) [لأوليك] في الأصل.

(١٧٠) في الأصل طمس بسيط يغطي موضع كلمة. وفي التذكرة لابن متويه ٥٠١: «وقد قال أبو هاشم رحمه الله: لو بلغ أحدنا إلى ذلك المركز لكان يجب أن يرى نفسه منكسة مستقمة لأنه ينظر إلى سمت رأسه فيراه تحت الفلك والفلك تحته وهو في الحقيقة فوقه فيلزم من يرى رأسه تحت الفلك أن يكون مستقياً، ومن حيث يرى الفلك أن يكون منكساً، وقد عرفنا فساد ذلك». لهذا نرجح أن تكون صحة النص: أن نراهم منكسين... الخ.

(١٧١) [بلا] في الأصل.
(١٧٢) [فيقولون] في الأصل.
(١٧٣) قارن بالتذكرة لابن متويه ٥٤٦ - ٥٤٨
(١٧٤) [نقل فيه] في الأصل.
(١٧٥) [سؤال لهم] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(١٧٦) [عتر] كذا في الأصل.
(١٧٧) [هو] في الأصل.
(١٧٨) [يقضي وقته] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.
(١٧٩) [هو] في الأصل.
(١٨٠) قارن بالتذكرة لابن متويه ٥٩٤.
(١٨١) [أن] مكررة في الأصل.
(١٨٢) [وأنه] في الأصل.
(١٨٣) [شيئين] في الأصل.
(١٨٤) [المحاذات] في الأصل.
(١٨٥) [معتبر] في الأصل.

(١٨٦) رقم هذه المسألة ساقط في الأصل كما سقط رقم مسألة سابقة أشرنا اليها أعلاه. وبهذا يفترق ترقيمنا عن الأصل بعددين.

(١٨٧) [المحاذات] في الأصل.
(١٨٨) [معبا] في الاصل.
(١٨٩) قارن بالتذكرة لابن متويه ٤٤٨ وما بعدها.
(١٩٠) [ثلثه] في الأصل.
(١٩١) [زابده] في الأصل.
(١٩٢) [طروّه] في الأصل.
(١٩٣) [معبا] في الأصل.
(١٩٤) [محاذات] في الأصل.

(١٩٥) [يطفوا] في الاصل.
(١٩٦) قارن بالتذكرة لابن متويه ٤٦٥ - ٤٦٧.
(١٩٧) يعني يتوقف.
(١٩٨) [شيّا] في الأصل.
(١٩٩) [السكون] في الأصل، إلا أن سياق المعنى يقتضي استبدالها.
(٢٠٠) [وليست] في الاصل.
(٢٠١) أي الجسم.
(٢٠٢) قارن بالتذكرة لابن متويه ٥٦٥ - ٥٧٥.
(٢٠٣) [أفنا] في الأصل.
(٢٠٤) [قال] في الاصل.
(٢٠٥) في الأصل العبارة التالية: [تمت هذه المسألة ويتلوه في الجزء التاسع.
مسألة: زعم أبو القاسم أن الحركة التي وقعت قبيحة...] وبعد ذلك تأتي صفحة بيضاء، ثم صفحة أخرى في وسطها العبارة التالية: [الجزء التاسع من مسائل الخلاف بين أبي القاسم والبغداديين إملاء أبي رشيد سعيد بن محمد].
(٢٠٦) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل] على أساس أن هذا هو مطلع الجزء التاسع بحسب تقسيم الناسخ.
(٢٠٧) [قادراً عليه] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.
(٢٠٨) العبارة بدءاً من [وقبيحاً اذا لم...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٢٠٩) عبارة [الله العلم] اقتراح من عندنا، وفي الهامش عبارة [أظنه العلم] مكتوبة بخط مختلف مما يدل على أنها اقتراح من أحد القراء.
(٢١٠) قارن بالتذكرة لابن متويه ٤٧١ وما بعدها.
(٢١١) [أسود] في الأصل.
(٢١٢) [لاستواء] في الاصل وهي مصحفة ولكن بشكل غير مقروء.
(٢١٣) [عنه] في الأصل.
(٢١٤) [لأنا] في الاصل.
(٢١٥) في الهامش كلمة [اعرف] وهي تنبيه من الناسخ أو من أحد القراء.
(٢١٦) [عليها] في الأصل.
(٢١٧) [بعينه] في الأصل.

(٢١٨) قارن بالتذكرة لابن متويه ٥١٩ وما بعدها.

(٢١٩) [عليه] في الأصل.

(٢٢٠) [بجيئه] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.

(٢٢١) [إنما] مطموسة في الأصل ومثبتة فوق السطر.

(٢٢٢) [الله] ساقطة من النص وفي الهامش عبارة [اظنه الله].

(٢٢٣) هكذا في الأصل، وهو يعني [وكذلك].

(٢٢٤) التذكرة لابن متويه ٥٠٩ وما بعدها.

(٢٢٥) [ثبوها] في الأصل وفي الهامش عبارة [اظنه ثبوتها].

(٢٢٦) [معيا] في الأصل.

(٢٢٧) [لغيره] في الأصل.

(٢٢٨) [بكون] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٢٢٩) كذا في الأصل والأصح [محلان]

(٢٣٠) [لهذا] في الأصل.

(٢٣١) [كلي] في الأصل.

(٢٣٢) قارن بالتذكرة لابن متويه ٥٣٠؛ وقد عرفه ابن متويه بأنه «معنى يوجب كون محله مدافعاً لما ياسّه إذا زالت الموانع».

(٢٣٣) [فعلنا] في الأصل.

(٢٣٤) [فيا] في الأصل.

(٢٣٥) يوجد في الأصل طمس يغطي عدة سطور في أسفل الورقة. ثم يلي ذلك صفحة بيضاء وأخرى يتوسطها عنوان هو: [الجزء العاشر من مسائل الخلاف بين أبي هاشم والبغداديين إملاء أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري]. وقارن بالتذكرة لابن متويه ٥٤٦.

(٢٣٦) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم] على اعتبار أنها بداية الجزء العاشر من الكتاب بحسب تقسيم الناسخ.

(٢٣٧) [لأنه] في الأصل.

(٢٣٨) [الجبل] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.

(٢٣٩) قارن بالتذكرة لابن متويه ٦٠٨ وما بعدها صل.

(٢٤٠) كذا في الأصل ومن الواضح أن اسم الكتاب الذي يقتبس منه قد سقط سهواً وهو في الغالب كتابه «عيون المسائل».

(٢٤١)-[اللالتزاق] في الأصل.

(٢٤٢) [ان سكون] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٢٤٣) قارن بالتذكرة لابن متويه ٦٠٩ وما بعدها.
(٢٤٤) قارن بالمغني للقاضي عبد الجبار ١١/ ٣١٠ وما بعدها.
(٢٤٥) [حيوة] في الأصل.
(٢٤٦) [هو] في الأصل.
(٢٤٧) [جسم] في الأصل.
(٢٤٨) [لا يجوز أن يكون] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.
(٢٤٩) العبارة بدءاً من [والثاني...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٥٠) [يبقا] في الأصل.
(٢٥١) قارن بالمغني للقاضي عبد الجبار ١١/ ٣٥٨ وما بعدها.
(٢٥٢) العبارة بدءاً من [كالشيء الواحد] السابقة ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٥٣) قارن بالمغني للقاضي عبد الجبار ١١/ ٣٥٤ وما بعد.
(٢٥٤) [فإنما] في الأصل.
(٢٥٥) العبارة بدءاً من [ومجاورة الدم..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٥٦) [الحاجة أولى] في النص. والعبارة بدءاً من[الى ما يختص بالحياة...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٥٧) [الحيوة] في الأصل.
(٢٥٨) [فيه] في الأصل.
(٢٥٩) [هو] في الأصل.
(٢٦٠) [يسلون] في الأصل.
(٢٦١) [أحدنا] في الاصل.
(٢٦٢) [تكونا متشبهتين] في الأصل.
(٢٦٣) [باحدهما] في الأصل.
(٢٦٤) [ما يقول] في الأصل.
(٢٦٥) [يجعل] في الأصل.
(٢٦٦) [لكان] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٦٧) كذا في المخطوطة، ولم نتمكن من قراءتها.
(٢٦٨) [بتعلقاتنا] في الاصل.
(٢٦٩) [إن] ساقطة من النص ومضافة تحت السطر.
(٢٧٠) [إليه] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.
(٢٧١) [ليست] ساقطة من النص ومضافة فوق السطر.

(٢٧٢) [الى ما نهاية] في الأصل وهي مطموسة قليلاً.
(٢٧٣) العبارة بدءاً من [فإن قيل...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٧٤) العبارة السابقة بدءاً من [ومتى خلى بين..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٧٥) [يستبد عليه] في الأصل.
(٢٧٦) في الهامش الملحوظة التالية: [هنا بياض ساقط].
(٢٧٧) العبارة السابقة بدءاً من: [في وقت واحد..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٧٨) في الاصل العبارة التالية: [بلغت القراءة. تم هذا الجزء بحمد الله وحسن توفيقه ويتلوه في الجزء الحادي عشر «مسألة في ان العجز ليس بمعنى» ان شاء الله تعالى]. بعد ذلك تأتي صفحة بيضاء ثم صفحة أخرى في وسطها العبارة التالية: [الجزء الحادي عشر من مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين إملاء أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري].
(٢٧٩) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل] على اعتبار أن هذا هو مطلع الجزء الحادي عشر بحسب تقسيم الناسخ.
(٢٨٠) [معما] في الأصل.
(٢٨١) [يضاده] في الأصل.
(٢٨٢) [هكذي] في الأصل.
(٢٨٣) [عليه] في الأصل.
(٢٨٤) قارن بصفحة.
(٢٨٥) [معما] في الأصل.
(٢٨٦) العبارة السابقة بدءاً من [في الحقيقة فليس..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٨٧) العبارة السابقة بدءاً من [دون وجه] الأولى ساقطة من النص ومضافة في الهامش
(٢٨٨) [كذي] في الأصل.
(٢٨٩) [هو] في الأصل.
(٢٩٠) [يخلوا] في الاصل.
(٢٩١) [حالها] في الأصل.
(٢٩٢) [تبقا] في الأصل.
(٢٩٣) [ويعلمون] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٩٤) [تعالى] ساقطة من النص ومثبتة فوق السطر [تعلى].
(٢٩٥) [بوجدها] في الأصل.
(٢٩٦) [بالقدرة] في الأصل.

(٢٩٧) في الهامش كلمة [اعرف] وهي تنبيه من أحد القراء على الأرجح.
(٢٩٨) العبارة السابقة بدءاً من [علم بالنساجة...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٢٩٩) [بيقا] في الأصل.
(٣٠٠) [بيقا] في الأصل.
(٣٠١) [هكذي] في الأصل.
(٣٠٢) كلمة [فقط] مضافة الى الأصل بحبر مختلف.
(٣٠٣) العبارة السابقة بدءاً [فان الحال...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٣٠٤) قارن بصمحة
(٣٠٥) [المانع] في الأصل وهي مصححة ومستبدلة بـ [الذى يمنع].
(٣٠٦) [مع] مكررة في الأصل.
(٣٠٧) [مع] في الأصل.
(٣٠٨) [كان] في الأصل.
(٣٠٩) [سكنه] في الأصل.
(٣١٠) [أجرائه] في الأصل.
(٣١١) في الأصل ما يلي: [بلفت] أي [بلغت القراءة] ثم ما يلي: [تم الجزء ويتلوه الجزء الثاني عشر « فإن قيل: ألس الضعيف إذا حاول إسقاط رجل قوي من حائط أمكنه ذلك إذ كان الحائط دقيق العرض لا بد من أن يكون فيه. مامالات] ثم في وسط الصفحة [الجزء الثاني عشر من الخلاف بين أبي هاشم وبين أبي القاسم وأصحابه إملاء الشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد رحمه الله.]
(٣١٢) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلله الواحد العدل] على أساس أن هذا هو الجزء الثاني عشر.
(٣١٣) [ورابة] في الأصل.
(٣١٤) [معيا] في الأصل.
(٣١٥) [ان] في الأصل.
(٣١٦) في الهامش عبارة [أظنه لا] وهي اقتراح بأن نقرأ الجملة على الوجه التالي: [إن هذا الاعتقاد لا يفتقر إلى الكلام].
(٣١٧) [المسله] في الأصل.
(٣١٨) [فيها] في الأصل.
(٣١٩) [كان] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.
(٣٢٠) هنا يضيف أحد القراء على الأرجح عبارة [ان شاء الله]. فهي مكتوبة بحبر مختلف وخط مختلف فوق السطر.
(٣٢١) [تتقدمها] في الأصل.
(٣٢٢) [ذلك] مكررة في الأصل.
(٣٢٣) [بيقا] في الأصل.
(٣٢٤) [حمل] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٢٥) [ان يكون] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٢٦) [ببقا] في الأصل.

(٣٢٧) [طاعة] مضافة في الهامش.

(٣٢٨) [انما] في الأصل.

(٣٢٩) [كان] في الأصل.

(٣٣٠) [انتقا] في الأصل.

(٣٣١) العبارة بدءاً من [من أجل] السابقة ساقطة من النص ومضافة في الهامش

(٣٣٢) في الهامش كلمة [اعرف] تنبيهاً من أحد القراء على الأرجح.

(٣٣٢ أ) [يبقا] في الاصل.

(٣٣٣) [عن موجد] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٣٤) [طروا] في الاصل.

(٣٣٥) [انتفا] في الاصل.

(٣٣٦) العبارة السابقة بدءاً من [عند ذلك] ساقطة من النص ومضافة في الهامش

(٣٣٧) [تعلقاً] في الأصل وفي الهامش ما يلي: «اظن [تعلقها]».

(٣٣٨) [عليها] في الأصل.

(٣٣٩) [لم] إضافة فوق السطر.

(٣٤٠) العبارة السابقة بدءاً من [ولعينه..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٤١) [وهكذي] في الأصل.

(٣٤٢) عند هذا الحد ينتهي الجزء الثاني عشر من الكتاب بحسب تقسيم الناسخ. بعد ذلك تأتي صفحة بيضاء في وسطها العبارة التالية: [الجزء الثالث عشر من الخلاف بين البغداديين والبصريين]

(٣٤٣) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل] على أساس أن هذا هو مطلع الجزء الثالث عشر.

(٣٤٤) [لكن] في الأصل، وفي الهامش العبارة التالية: «أظنه بالياء في الموضعين جميعاً» وهي مكتوبة بخط مختلف مما يؤكد أنها إضافة من قارىء أو مراجع، والمقصود بذلك [لكي] بدلاً من [لكن].

(٣٤٥) [فأمكان] في الأصل وهي مصححة في الهامش.

(٣٤٦) [كلي] في الأصل.

(٣٤٧) [يخرج] في الأصل.

(٣٤٨) [فإن] في الأصل.

(٣٤٩) [كذلك] إضافة فوق السطر.

(٣٥٠) [هو من] في الاصل، إلا أننا نجد فوقها إشارة تشير إلى خطأ في النص، وفي الهامش عبارة [أظنه: فيؤثر] وعبارة [بل بنفس المنهي عنه] إضافة في الهامش.

(٣٥١) [ثانياً] في الأصل، إلا أننا نجد فوقها إشارة تشير إلى خطأ في النص، وفي الهامش العبارة التالية [أظنه: ثامناً]

(٣٥٢) [فإنما] في الأصل.

(٣٥٣) العبارة السابقة [وان لم يكن ذلك بصفة الإنصاف] إضافة في الهامش.

(٣٥٤) توجد إشارة فوق كلمة [أسباب] تشير إلى خطأ في النص، وفي الهامش نجد العبارة التالية [أظنه: إنحياز].

(٣٥٥) في الأصل إشارة إلى وجود خلل في النص.

(٣٦٠) [حتا] في الأصل.

(٣٦١) انظر أعلاه المسألة.

(٣٦٢) [نجد هكذي] في الاصل.

(٣٦٣) [هو] في الاصل.

(٣٦٤) [يفعله] مضافة في الهامش.

(٣٦٥) [يجوز أن] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٦٦) [المري] في الأصل.

(٣٦٧) في الأصل العبارة التالية: [تم الجزء ويتلوه الجزء الرابع عشر. مسألة في أن أحدنا لا يجوز أن يفعل العلم في غيره إن شاء الله]. وبعد ذلك تأتي صفحة بيضاء في وسطها العبارة التالية [الجزء الرابع عشر من مسائل الخلاف بين أبي هاشم وأبي القاسم إملاء الشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري]

(٣٦٨) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل].

(٣٦٩) [قلب] إضافة فوق السطر.

(٣٧٠) [المري] في الأصل.

(٣٧١) [كلي] في الاصل.

(٣٧٢) [ثلثه] في الأصل.

(٣٧٣) [طُروًّ] في الاصل.

(٣٧٤) [سبيل] في الاصل.

(٣٧٥) [تبقا] في الاصل.

(٣٧٦) [بكلي] في الأصل.

(٣٧٧) العبارة السابقة بدءاً من [ثم يرد إليه..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٣٧٨) [لاكنه] في الأصل.

(٣٧٩) [كلي] في الأصل.

(٣٨٠) [أوفا] في الأصل.

(٣٨١) [وتبينت خواء قوله] إضافة فوق السطر.

(٣٨٢) كلمة الشيء ساقطة من النص وفي الهامش عبارة: [أظنّه الشيء].

(٣٨٣) [ذلك] إضافة فوق السطر.

(٣٨٤) [فساد] إضافة فوق السطر.

(٣٨٥) [البُنا] في الأصل.

(٣٨٦) [تعلى] في الأصل.

(٣٨٧) [يبتدي] في الاصل.

(٣٨٨) [كلي] في الاصل.

(٣٨٩) [يخلق] في الأصل.

(٣٩٠) اي الجماد

(٣٩١) [العلم] اضافة فوق السطر.

(٣٩٢) [كان] في الأصل.

(٣٩٣) [كان] في الأصل.

(٣٩٤) أي قال نعم.

(٣٩٥) [مكلف] إضافة فوق السطر.

(٣٩٦) العبارة السابقة بدءًا من [كان النظر مع..] إضافة في الهامش.

(٣٩٧) [لأن] في الأصل.

(٣٩٨) [انما] في الأصل.

(٣٩٩) [شيا] في الأصل.

(٤٠٠) [هذا] في الأصل.

(٤٠١) [هكذي]

(٤٠٢) [معها] أي مع [نقض البنية والهيئة].

(٤٠٣) [وجود شيء] اضافة فوق السطر.

(٤٠٤) في الاصل [تم هذا الجزء ويتلوه الجزء الخامس عشر مسألة في أن العلم بأن الله تعالى قديم هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء إن شاء الله] ويتلو ذلك صفحة بيضاء في وسطها [الجزء الخامس عشر من الخلاف بين أبي هاشم والبغداديين].

(٤٠٥) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الواحد العدل]

(٤٠٦) [ثلثه] في الأصل.

(٤٠٧) [يتم] في الأصل.

(٤٠٨) [إلا] مضافة في الهامش.

(٤٠٩) [ان يحصل] إضافة في الهامش.

(٤١٠) [ثم يعلم بعد ذلك] إضافة في الهامش.

(٤١١) [سائر] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٤١٢) [العلم] مضافة في الهامش.

(٤١٣) [وليس] في الأصل.

(٤١٤) [يكون] مضافة فوق السطر.

(٤١٦) [هكذي] في الاصل.

(٤١٥) قارن برأي القاضي عبد الجبار في المغني ١٢/ ٤٨٧ وما بعدها، ٥٠٩ وما بعدها.

(٤١٧) [يبقا] في الأصل.

(٤١٨) العبارة السابقة بدءاً من [من جوابات...] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٤١٩) أي السوفسطائية.

(٤٢٠) العبارة السابقة بدءاً من [أنه دليل..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٤٢١) في الهامش عبارة [اعرف هذا] تنبيهاً من أحد القراء على الأرجح.

(٤٢٢) قارن بالمغني للقاضي عبد الجبار ١٢/ ١١٦ وما بعدها.

(٤٢٣) الجملة السابقة بدءاً من [قالوا: قد..] ساقطة من النص ومضافة في الهامش.

(٤٢٤) [يبقا] في الأصل.
(٤٢٥) [تبقا] في الأصل وهي مصححة بحبر مختلف.
(٤٢٦) [عبر] في الأصل.
(٤٢٧) [لكان] مضافة فوق السطر.
(٤٢٨) [يبقا] في الأصل.
(٤٢٩) [الكتب] في الأصل وهي مصححة.
(٤٣٠) [وبا] في الأصل.
(٤٣١) الجملة السابقة بدءاً من [عند شراب..] مضافة في الهامش.
(٤٣٢) [ناس] في الأصل.
(٤٣٣) [أن] هكذا في الأصل.
(٤٣٤) [وكلي] في الأصل وهي بمعنى [وأي]
(٤٣٥) [استاف] أي شم.
(٤٣٦) [يؤل] في الأصل.
(٤٣٧) [فإنه] في الأصل.
(٤٣٨) [عليه] في الأصل.
(٤٣٩) [بين] مضافة في الهامش.
(٤٤٠) [هذه السين] في الأصل. والسبر بمعنى النظر والتتبع.
(٤٤١) توجد إشارة في الأصل تفيد وجود خلل في النص، إلا أن المعنى يستقيم إذا أضفنا [إلى] إلى النص.
(٤٤٢) [يعلم] مضافة في الهامش.
(٤٤٣) في الأصل ما يلي [تم هذا الجزء ويتلوه الجزء السادس عشر في مسألة أن النظر لا ضدّ له إن شاء الله]. ثم تأتي بعد ذلك العبارة التالية:
[الجزء السادس عشر من مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين إملاء الشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري نوّر الله مضجعه].
(٤٤٤) تبدأ الصفحة بعبارة [بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل] على أساس أنها مطلع الجزء السادس عشر.
(٤٤٥) [هكذي] في الأصل.

(٤٤٦) [الصلوة] في الأصل.

(٤٤٧) [ثلثة] في الأصل.

(٤٤٨) [بعده] في الأصل.

(٤٤٩) [أحدهما] في الأصل.

(٤٥٠) [يخلوا هاذان] في الأصل.

(٤٥١) [لاوافي محل] كذا في الأصل.

(٤٥٢) [كان] مضافة فوق السطر.

(٤٥٣) [ممكن] في الأصل.

(٤٥٤) [سائر] مضافة فوق السطر.

(٤٥٥) الكلام السابق بدءاً من [مقدور الله..] مضاف في الهامش.

(٤٥٦) [حسن] مضافة فوق السطر.

(٤٥٧) [انه] في الأصل.

(٤٥٨) [ابقا] في الأصل.

(٤٥٩) [طري] في الأصل.

(٤٦٠) [هو] في الأصل.

(٤٦١) [للذات] في الأصل، وفي الهامش عبارة [الذات: في الأصل].

(٤٦٢) الكلام السابق بدءاً من [موجب، وليس كل ..] مضاف في الهامش.

(٤٦٣) [التي تفعل عقب الارادة] مضافة في الهامش.

(٤٦٤) في الهامش العبارة التالية: [أظنه السمت].

(٤٦٥) [أراد] في الأصل.

(٤٦٦) [تابعاً] مضافة في الهامش.

(٤٦٧) [هكذي] في الأصل.

(٤٦٨) [ضرب] في الأصل، وفي الهامش العبارة التالية: [أظنه: ضد].

(٤٦٩) [العلة] في الاصل، وفي الهامش العبارة التالية [أظنه العلم].

(٤٧٠) تنتهي الصفحة بالعبارة التالية [بلغت القراءة] ثم بعد ذلك: [تم الجزء ويتلوه الجزء السابع عشر. دليل آخر: وقد قيل أيضاً إن الإعراض لو كان معنى.] ثم صفحة بيضاء في وسطها العبارة التالية: [الجزء السابع عشر من مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين].

(٤٧١) تبدأ الصفحة بالعبارة التالية [بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل] على اعتبار أنها بداية الجزء السابع عشر من الكتاب.

(٤٧٢) [اظن] في الأصل.

(٤٧٣) [كلي] في الأصل.

(٤٧٤) [وليس] في الأصل.

(٤٧٥) [مقارنة] في الأصل، وهي صحيحة اذا أعدناها على الإرادة، والمعنى واحد تقريباً.

(٤٧٦) [هكذي] في الأصل.

(٤٧٧) [الصلوة] في الأصل.

(٤٧٨) [المري] في الأصل.

(٤٧٩) [لو] مضافة فوق الكلام.

(٤٨٠) [على وجه] اضافة فوق الكلام.

(٤٨١) [فكل ما كان جنس الفعل] مضافة في الهامش.

(٤٨٢) [كلما] في الأصل.

(٤٨٣) [معما] في الأصل.

(٤٨٤) [كلما] في الأصل.

(٤٨٥) [ما الزمناكم] في الأصل.

(٤٨٦) [مليكه] في الأصل.

(٤٨٧) الكلام السابق بدءاً من [أولى، أولا يكون..] مضاف في الهامش.

(٤٨٨) [في حال] إضافة فوق الكلام

(٤٨٩) [معما] في الأصل.

(٤٩٠) [كان] في الأصل.

(٤٩١) [متعلق] في الأصل.

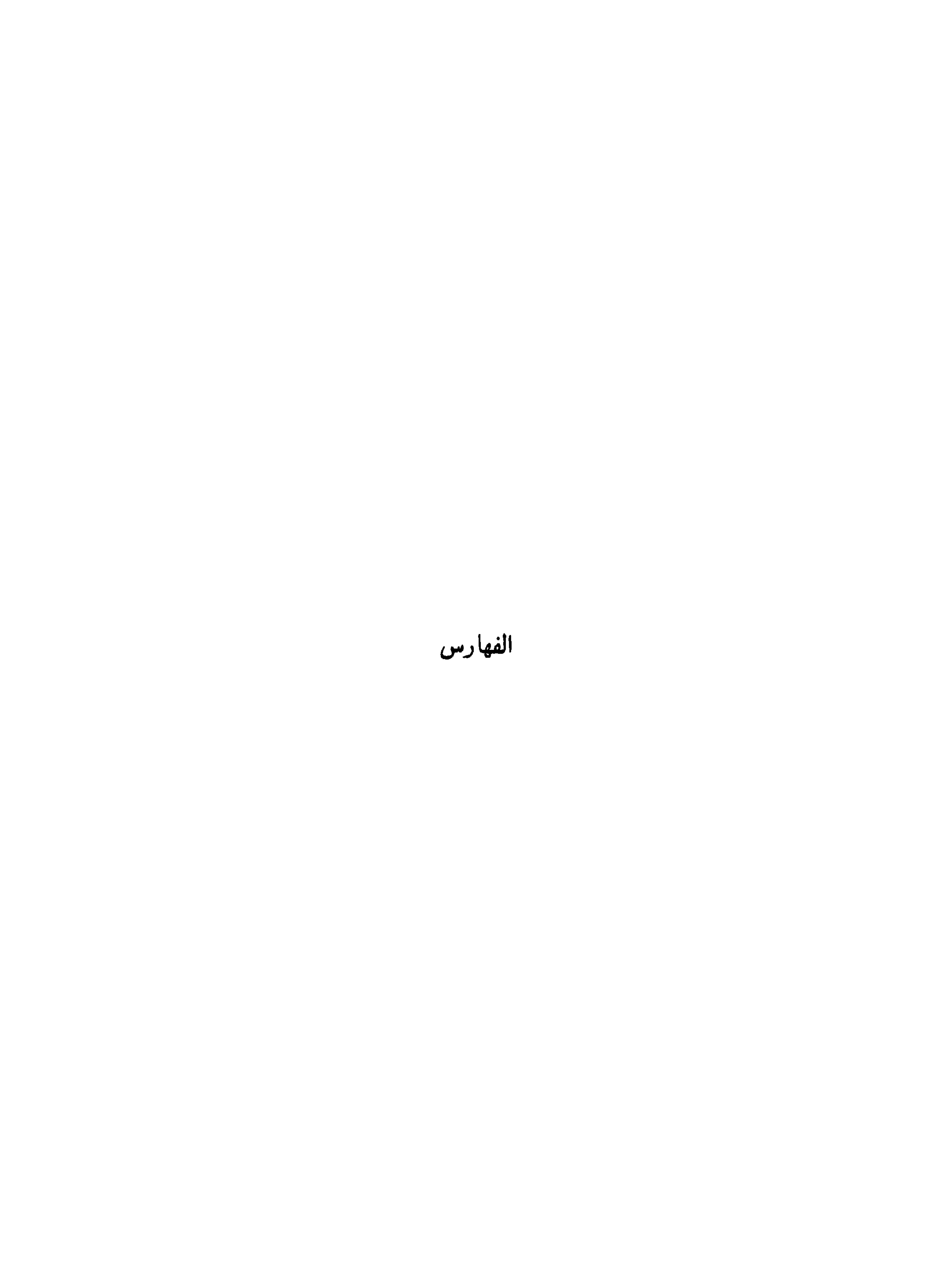
(٤٩٢) [لا] مضافة فوق الكلام.

(٤٩٣) [معما] في الأصل.

(٤٩٤) الكلام السابق بدءاً من [يصح أن..] مضاف في الهامش.

(٤٩٥) [فأن] في الأصل.

(٤٩٦) البيت يرد مطلعاً القصيدة لبيد بن ربيعة المشهورة، قارن بديوانه



الفهارس

فهرس
المصادر والمراجع

الإبانة عن مذهب أهل العدل والتوحيد للصاحب بن عبّاد. تحقيق محمد حسن آل ياسين [نفائس المخطوطات]. الطبعة الثانية. بغداد ١٩٦٣.

أبو الهذيل العلاّف لعلي مصطفى الغرابي. القاهرة ١٩٤٩.

الأنساب للسمعاني. نشرة مرجليوث - ١٩١٢.

التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض للحسن بن متويه. تحقيق سامي لطيف وفيصل عون. ١٩٧٥.

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي. قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري. الطبعة الثانية ١٩٦٨.

تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار بن أحمد. بيروت. بدون تاريخ.

الجبائيان لعلي فهمي خشيم. القاهرة ١٩٦٨.

الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير لعدنان زرزور. بيروت ١٩٦٨.

الخصائص لابن جني. تحقيق محمد علي النجار [١ - ٣]. الطبعة الثانية. بيروت. بدون تاريخ.

دلالة الحائرين لموسى بن ميمون. تحقيق حسين أتاي. طبع جامعة أنقرة ١٩٧٤.

رسائل الشريف المرتضى. تحقيق أحمد الحسيني. بغداد ١٣٨٦ هـ.

شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة ١٩٦٥.

الصاحبي لابن فارس. تحقيق مصطفى الشويمي. بيروت ١٩٦٣.

طبقات المعتزلة لابن المرتضى. تحقيق سوسنه ديفلد - فلزر. بيروت ١٩٦١.

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي. تحقيق فؤاد السيد. تونس ١٩٧٤.

فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية للويس غرديه وجورج قنواتي [١ - ٣] ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر. بيروت ١٩٦٧ - ١٩٦٩.

الفهرست لابن النديم. نشرة فلوجل. لايبزج ١٨٧٢، ونشرة رضا - تجدد بيروت ١٩٧٨.

في التوحيد - ديوان الأصول (؟) لأبي سعيد النيسابوري. القاهرة ١٩٦٥.

في السماء والآثار العلوية لأرسطو طاليس ترجمة يحيى بن البطريق. نشر عبد الرحمن بدوي. القاهرة ١٩٦١.

كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد لأبي الحُسين الخياط المعتزلي. نشرة نيبرج. القاهرة ١٩٢٥.

الكتاب لسيبويه ج ١. تحقيق عبد السلام هارون. دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦.

المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار بن أحمد. تحقيق عمر السيد عزمي. القاهرة. بدون تاريخ.

مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي [١ - ٢] بيروت ١٩٧١.

مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود. تأليف س. پينس ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده. القاهرة ١٩٤٦.

مروج الذهب للمسعودي [١ - ٥] طبعة بربيه دي‌مينار وباقيه دي كرناري. عُني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلاّ. بيروت ١٩٦٦ - ١٩٧٤.

المزهر للسيوطي [١ - ٢]. تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة. بدون تاريخ.

مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات للناشىء الأكبر. حققهما وقدم لهما يوسف فان اس. بيروت ١٩٧١.

المعتمد في أصول الفقه لأبي الحُسين البصري. تحقيق محمد حميد الله [١ - ٢]. دمشق ١٩٦٤.

المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بن أحمد [١٦ مجلداً]. طبع القاهرة ١٩٦٢ - ١٩٦٦.

مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري. تحقيق هـ.ريتر. الطبعة الثانية ١٩٦٣.

نزهة الألباء في طبقات الادباء لابن الأنبارى. تحقيق عطية عامر. استكهولم ١٩٦٢.

نظرية التكليف. آراء القاضي عبد الجبار الكلامية لعبد الكريم عثمان. بيروت ١٩٧١.

وفيات الأعيان لابن خلكان [١ - ٨] تحقيق إحسان عباس. بيروت ١٩٦٨ - ١٩٧٢.

Daiber, H.: Mu ammar b. Abbad as- sulami Beirut 1975.

Horten. M.: Die Philosophie des abu Rachid, Born 1910.

فهرس الموضوعات

القسم الأول

١ - الكلام في الجوهر

١٣ - مسألة في أن الجوهر يجوز أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون
ذكر جملة من أسئلتهم في هذه المسألة والجواب عنها
١٤ - مسألة في أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقياً لعلة.
- ذكر جملة من أسئلتهم في هذه المسألة والجواب عنها.
١٥ - مسألة في أن الجوهر في حال حدوثه لا يجوز أن يكون طارئاً لعلة.
١٦ - مسألة في أن الجوهر ينتفي بضد
١٧ - مسألة في أنه لا يجوز أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء البعض.
- ذكر جملة من أسئلة من خالفنا في هذه المسألة والجواب عنها.
١٨ - مسألة في أن الجزء هل يجوز أن يوضع على موضع الاتصال من الجزئين أم لا يصح ذلك.
١٩ - مسألة في أن الأرض هل هي كريّة الشكل أم لا.

القسم الثاني

٢ - الكلام في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين البصريين والبغداديين في سائر أبواب الأعراض.

٢٠ - مسألة في أن السوادين لا يجوز أن يكونا مختلفين.
٢١ - مسألة في أن الغُبرة ليست تكون على الانفراد لوناً.
٢٢ - مسألة في أن السوادين يجوز اجتماعهما في محل واحد.
ذكر أسئلتهم في هذه المسألة والجواب عنها.
٢٣ - مسألة في بقاء الألوان.
ذكر أسئلتهم والجواب عنها.

٣ - الكلام في الأصوات

٤ - الكلام في الآلام والملاذ

٥ - الكلام في الأكوان

١٠ - الكلام في القُدَر

٩٣ - مسألة في أن القدرة تتعلق بما لا يتناهى من الأجناس في وقت واحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد في الحال ومن الجنس الواحد في المحل الواحد في الأوقات.

٩٤ - مسألة في أن القدرة لا يجوز أن تكون قدرة على أن لا يفعل كما أنها قدرة على الفعل.

١١ - الكلام في العلوم والاعتقادات

٩٥ - مسألة في أن العلم لا يجوز أن يكون علماً لعينه وإنما يكون علماً لوقوعه على وجه.

٩٦ - مسألة في أن في العلوم ما كان يجوز وجوده من غير أن يكون علماً.

٩٧ - مسألة في أن التقليد لا يكون علماً وإن كان معتقده على ما هو به.

٩٨ - مسألة في أنه قد يوجد من جنس العلم ما لا يكون علماً.

٩٩ - مسألة في أن علم الانسان بمايدركه لا يجوز أن يكون فعلاً له.

١٠٠ - مسألة في أن أحدنا لا يجوز أن يفعل العلم في غيره

١٠١ - مسألة في أن العلم الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد.

١٠٢ - مسألة في أنه لا يجب أن يكون لكل علم مكتسب أصل من الاضطرار يردّ إليه.

١٠٣ - مسألة في أن المعرفة بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه لا يجوز أن تكون معصية.

١٠٤ - مسألة في أن العلم قد يكون غير متعلق بمعلوم.

١٠٥ - مسألة في أن الحي منا يجوز أن يخلو من العلم وأضداده.

١٠٦ - مسألة في أن كل قلب يحتمل أي علم كان.

١٠٧ - مسألة في أن بنية القلب لا يجوز أن تولد شيئاً من العلوم.

١٠٨ - مسألة في أن اعتقادي الضدين لا يتضادان.
١٠٩ - مسألة.
١١٠ - مسألة.
١١١ - مسألة في أن المعرفة بالله تعالى هل تعد في التوحيد أم لا.
١١٢ - مسألة
١١٣ - مسألة.
١١٤ - مسألة في أنه هل يجوز أن يخلو أحد طفلاً كان أو غيره من قَدر من العقل بحيث يعلم به نفسه أم لا يجوز ذلك.
١١٥ - مسألة.
١١٦ - مسألة في أن العلم بأن الله تعالى قديم هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء.
١١٧ - مسألة في أنه يجوز فيما علم باستدلال أن يعلم باضطرار وفي كثير مما يعلم باضطرار أن يعلم باستدلال.
١١٨ - مسألة في أنه يجوز أن يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة متماثلة.
١١٩ - مسألة في أن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون واجباً لقبح الجهل به وإنما يجب لأنه لطف.
١٢٠ - مسألة في أن الإنسان لا يجب أن يعلم من نفسه أنه عالم إذا علم أمراً من الأمور.
١٢١ - مسألة في أن العلم بأنه عالم بأمر من الأمور ليس هو علماً بذلك المعلوم.
١٢٢ - مسألة في أن الشك ليس بمعنى.
١٢٣ - مسألة في أن السهو ليس بمعنى.
١٢٤ - مسألة في أنا لا نتمكن من فعل السهو وفعل السكر.
١٢٥ - مسألة في أن السهو لو كان معنى لما وجب أن يكون له سبب يتقدمه.
١٢٦ - مسألة في أن الدليل ما هو.

١٢ - الكلام في النظر والاستدلال

١٢٧ - مسألة في أنه لا يحتاج المرء إلى أن يفعل أجزاء من النظر حتى يفعل العلم

بل يكفي جزء واحد.
١٢٨ - مسألة.
١٢٩ - مسألة في أن النظر إذا قصد به وجه قبح لا يقبح وإنما يقبح القصد.
١٣٠ - مسألة في أن الاستدلال هو النظر المؤدي إلى المعرفة.
١٣١ - مسألة فيما تعلم به صحة النظر.
١٣٢ - مسألة في أن النظر لا ضد له.
١٣٣ - مسألة في المهلة.
١٣٤ - مسألة.

١٣ - الكلام في الإرادات والكرامات

١٣٥ - مسألة في أن المريد لم يكن مريداً لأنه فعل الإرادة.
١٣٦ - مسألة في أن الله تعالى موصوف بالقدرة على أن يخلق فينا الإرادة.
١٣٧ - مسألة في أن إرادتي الضدين لا يتضادان.
١٣٨ - مسألة في أن ما يوجد من الإرادة فتكون قبيحة كان يجوز أن يوجد فتكون حسنة.
١٣٩ - مسألة.
١٤٠ - مسألة في أن الإرادة لا تكون موجبة للمراد.
١٤١ - مسألة في أن أحدنا يجوز أن يريد فعل غيره.
١٤٢ - مسألة في أن الإرادة يجوز أن تقارن المراد.
١٤٣ - مسألة في أن الإرادة تؤثر في وقوع الفعل على وجه.
١٤٤ - مسألة في أن الإرادة يجوز أن تراد.
١٤٥ - مسألة في أن أحدنا يجوز أن يخلو من الإرادة وضدها.
١٤٦ - مسألة في أن الإعراض ليس بمعنى.
١٤٧ - مسألة في أن السهو لا يضاد الإرادة

١٤٨ - مسألة في أن التمني إن كان معنى غير القول فإنه يصح أن يتعلق بالموجود كما يصح أن يتعلق بالمعدوم.
١٤٩ - مسألة في أن أحدنا يجوز أن يفعل الفعل مع العلم به من غير أن يريده.
١٥٠ - مسألة في أن التقرب إرادة في الحقيقة وليست بتمنٍّ.

١٤ - الكلام في الشهوة

١٥١ - مسألة في أن شهوة القبيح لا تكون قبيحة.
١٥٢ - مسألة في أن الشهوة لا يجوز أن تدخل تحت مقدورنا.
١٥٣ - مسألة في أن الشبع والري ليسا بمعنيين.
١٥٤ - مسألة في أن الشبع والري لو كانا معنيين لكانا لا يدخلان تحت مقدورنا.
١٥٥ - مسألة في أن الشهوة لا تحتاج في زيادتها إلى زيادة بنية.
- ذكر أسئلتهم في هذه المسألة والجواب عنها.

هذا الكتاب

عرف الاتجاه المعتزلي تطورات هائلة في القرنين الرابع والخامس الهجريين. وكتاب أبي سعيد النيسابوري نتاج تلك النقاشات الحامية التي كانت تدور بين رجال المدرستين المعتزليتين: البصرية والبغدادية في تلك الفترة: فمنذ تضاءلت أهمية المعتزلة السياسية بعد ضرب مراكز سلطانهم أيام المتوكل العباسي (- ٢٤٨ هـ) تغيرت مراكز الثقل الأيديولوجية في مدارسهم ومجالسهم الفكرية. لقد تركوا أصولهم الخمسة جانباً وانشغلوا بقضايا الفلك والفلسفة الطبيعية والمنطق والميتافيزيقا العقلية. ولا شك أن ذلك تم تحت تأثير الترجمات عن اليونانية؛ وكتابات فلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي. لذلك فإنّ القارىء لكتاب النيسابوري لن يظفر إلاّ بالقليل عن القضايا المتصلة بأصول المعتزلة الخمسة. وهنا تكمن أهمية الكتاب: فهو يمثل تعبيراً صحيحاً عن الموقف الفكري في قلب الاتجاه الاعتزالي إبّان نهضة المعتزلة الثانية؛ وهي نهضة التفلسف والتنظير.

وإذا كان الكتاب مهماً لأنه يعرّفنا بمفكري الاعتزال وتوجهاتهم في هذه الفترة المتأخرة نسبياً: فهو مهمٌ أيضاً لأنه يعرض علاقات المعتزلة بالفلسفة والفلاسفة؛ ثم هو مهمٌ ومهمٌ جدا لأنه وثيقةٌ معتزليةٌ نادرةٌ عن البُنى الداخلية للاتجاه وصراعات مدارسه إبّان فترة تأليفه. ومعلومٌ أنّ مصنفات المعتزلة التي وصلتنا ما تزال قليلةً نسبياً وأنّ كل إضافة في هذا المجال حقيقةٌ بالاهتمام والدراسة.

وقد حاول المحققان اللذان اعتمدا على نسخة وحيدة مخطوطة أن يخرجا نصاً دقيقاً وصحيحاً غير مثقل بالهوامش والتعليقات، محيلين على المقدمة التمهيدية التي درسا فيها الكتاب بشكل موجز.

إنّ هذا النص سيضع النيسابوري المغمور نسبياً في مصافّ كبار رجال المذهب المعتزلي المتأخرين من أمثال الكعبي (الذي كان مرجع النيسابوري الرئيسي) والقاضي عبد الجبار بن أحمد، وأبي هاشم الجبائي.



